التصوف والظاهريات

التصـــــوف والظاهـريــات

سلسلة كراسات فلسفية

هنري كوربان

ترجمة د. أحمد عبدالحليم عطية

مراجعة لغوية إيهاب إبراهيم

تصميم الغلاف: سامـح علـى



مؤسســـة مجـاز الثقافيـــة
للترجمـــة والنشـــر والتوزيـــع

64 شارع سليم الأول / الزيـتون / القاهرة

☎: 01203368321

Email:
magazculturalfoundation@gmail.com

المدير المسئول: أحمد عز العرب

الترقيم الدولي: 978-977-6687-08-0

رقم الإيـداع

2019 / 1716

الفلسفة المقارنة

التصوف والظاهريات

هنري كوربان

ترجمة ودراسة

د. أحمد عبدالحليم عطية

2019

مجاز للترجمة والنشر

إهــداء

إلى من يسعون

نحو عولمة إنسانية

أخلاقية روحانية

الذين يمدون جسور

التواصل بين البشر

حتى نحيا معًا

مقدمة

سنظل دائما نتدارس أعمال المستشرق والفيلسوف الفرنسي هنري كوربان، تلك الأعمال التي كشفت آفاقًا غير معهودة في الفلسفة الإسلامية، وأبانت عن التجلِّيات العرفانية للصوفية المسلمين، وعبَّدت طريقًا جديدًا لنا نحن؛ نحن مَن ظننا أن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد آخر الفلاسفة المسلمين، وهي قضية وإن كانت تحمل الحق في بعض وجوهها، إلا أنها تخفي مسائل مهمة أبانت عنها جهود الفينومينولوجي الإشراقي كوربان، وهي:

المسألة الأولى والتي ربما تعود إلى هيجل من قبل كوربان، وهي الكشف عن فلاسفة وحدة الوجود الصوفية؛ فلاسفة العرفان في الإسلام، والذين تُظهر أعمالهم أن الفلسفة لم تتوقف في ديارنا وأن عتباتنا مفتوحة في سيرورتها للرُّقي النظري وأن هياكل النور ما زالت مضيئة تتلألأ لمن يبصر.

والمسألة الثانية أنها أقامت هذا الجسر النوراني ممتدًّا قويًّا بين العرفانيين المسلمين والفلاسفة المعاصرين الغربيين الذين يبحثون عن هذا النور؛ عبر التجلي والكشف، الذي قصدته الفينومينولوجيا المعاصرة؛ مما أتاح قدرًا من التآخي بين الإليثيا الهيدجري والكشف العرفاني الإسلامي.

وهناك مسألة ثالثة مهمة للغاية؛ ساعدت عليها جهود كوربان، إضافة إلى هذين الكشفين عن استمرارية الفلسفة الإسلامية من جانب، والصلة بينها وبين فلسفة الظاهريات المعاصرة، وهي مد سبل التواصل بين أجيالنا الحالية وبين تراثنا الفلسفي العرفاني وجهود الفلسفة المعاصرة بتوجهاتها التأويلية التي تسمح لنا بالنظر وإعادة النظر حتى يتكشف من جديد الطريق الذي ظنناه أُغلق أو توقف.

ونحن نقدم في هذا العمل ترجمة لما كتبه كوربان عن «الفلسفة المقارنة»، مع مقدمة حول صاحبها وكتاباته المختلفة نعرض فيها تحليلًا لأعمال الفيلسوف الفرنسي، الذي سعى نحو تأسيس عولمة روحانية، وهو طريق علينا متابعته؛ حتى تتعانق الآفاق.

هنري كوربان بين الفلسفة والاستشراق

[١]

نتناول في هذه الدراسة وجهة نظر المستشرق الفرنس هنري كوربان H. Corbin (١٩٠٣- ١٩٧٨) في «الفلسفة المقارنة»[(١)]، ذلك المجال الحديث نسبيًا، والذي يهدف إلى إيجاد نظرة عامة شاملة تجمع الأفكار الفلسفية التي ظهرت في بيئات ووحدات ثقافية مختلفة[(٢)] والحقيقة أن دراسة كوربان للفلسفة المقارنة، وهو مستشرق فرنسي وفيلسوف غربي، تثير العديد من الأسئلة وعلامات الاستفهام، حول الدافع الذي يحفز المستشرق ابن الغرب، الذي يعد تراثه من وجهة نظره

---

(1)H. Corbin: The concept of comparative philosophy, trans. By: Peter Reussll, Golgonoza Press 1981

وهي أصلا محاضرة ألقيت في كلية الآداب جامعة طهران في ديسمبر ١٩٧٤ ونشرتها الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة، ج١، طهران، ١٩٧٦، والترجمة الإنجليزية التي ننقلها في هذه الدراسة إلى العربية مأخوذة عن كوربان «الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة» ١٩٧٧.

(٢) ديا كريشنا: الفلسفة المقارنة: ما هي؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ ترجمة: محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٨٠، فبراير – أبريل ١٩٨٨، ص٦٥.

إنسانيًا عامًا وشاملا، وربما وحيدا، وقد درسه كوربان وتعمق اتجاهاته المختلفة(٣)، وتحول إلى البحث في تراث فلسفي مغاير، هو التراث الإسلامي، سعيًا وراء التماثل والتشابه بين الآراء، والأفكار والمذاهب التي وجدت لدى هؤلاء الفلاسفة، الذين اهتم بهم خاصة فلاسفة الإشراق الإيرانيين، فتلك المحاولة أحق بأن تغري الباحثين في الثقافات الأوروبية. ولتصحيح الزعم بأن الفلسفة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم، هي تلك الفلسفة التي نشأت في اليونان، وازدهرت في أوروبا، وعرفت بهويتها الغربية، ومن هنا كان سعي بعض الباحثين والفلاسفة في العالم الثالث خاصة في آسيا وأفريقيا لتصحيح هذا التمركز الغربي حول الذات(٤) وتحديد حقيقة الفلسفة الغربية(٥)، من خلال الفلسفة المقارنة

---

(٣) درس كوربان فلسفة العصور الوسطى الغربية على يد جيلسون، والفلسفة الإسلامية على ماسينيون، واهتم بالفينومينولوجيا والوجودية وترجم كتب هيدجر إلى الفرنسية، أي أنه ألـمَّ بتاريخ واتجاهات الفلسفة الغربية في العصور القديمة والوسطى والعصر الحديث.

(٤) نشير إلى محاولة ديا كريشنا السابقة وكذلك دراسة حسن حنفي «مقدمة في علم الاستغراب» التي يسعى فيها إلى دراسة الغرب من وجهة نظر العالم الثالث، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١. وكذلك دراسته «نحو علم اجتماعي جديد: أفكار خارج التمركز الأوروبي». مجلة دراسات شرقية، العدد الرابع ١٩٨٩، ص٩- ٣١.

(٥) كتب تاريخ الفلسفة بوجهة نظر غربية مدعيا أنها «تاريخ الفلسفة» العام، وربما يكون رسل هو الوحيد الذي تنبه إلى ذلك فأطلق على كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية».

وبيان إسهام الحضارات والثقافات المختلفة في تاريخ الأفكار، وأن الفلسفة الغربية ليست هي النمط والشكل الوحيد للفلسفة.

ويعرض لنا ديا كريشنا في دراسته «الفلسفة المقارنة: ما هي؟ وكيف ينبغي أن تكون؟» إشكالية انطلاق الفلسفة المقارنة من المنظور الغربي، ويسعى لبيان إمكانية هذه الدراسة، هناك بطبيعة الحالة شمولية موضوعية للعقل الإنساني من جانب، ولظروف الحياة الإنسانية من جانب آخر، وهذا هو ما يكفل ضرورة وجود تكرار مناسب فيما بين المشكلات المطروحة والحلول المقترحة لها، إلا أن الدراسات المقارنة، تعني المقارنة فيما بين كافة المجتمعات والثقافات، بمصطلحات المعايير التي تزودنا بها المجتمعات والثقافات الغربية، وبدلا من أن ينظر المفكرون ممن ينتمون إلى المجتمعات والثقافات الأخرى إلى المجتمع والثقافة الغربيين من منظورهم الخاص، نراهم وقد قبلوا المصطلحات التي زودهم بها مفكرو الغرب ونراهم وقد حاولوا أن يظهروا أن ما تحقق في مختلف المجالات على نطاق ثقافتهم يوازي ذلك الذي تم في الغرب، ومن ثم لا يمكن اعتباره أقل أهمية منه على الإطلاق[٦].

وهكذا وجدت «الفلسفة المقارنة» نفسها منذ البداية غارقة في التساؤل عما إذا كان هناك «فلسفة خارج التراث العربي» واستغرق إدراك الباحثين بأن ما يدعى بتاريخ الفلسفة ليس إلا تاريخا للفلسفة الغربية ردحًا

(٦) ديا كريشنا: المرجع السابق، ص٦٦- ٦٧.

طويلا من الزمان، إلا أن المشكلة ظلت كما هي حتى يومنا هذا، وهي هل نعترف بما هو موجود كفلسفة خارج التراث الغربي أم لا؟ وقد أثير السؤال مرارًا فيما يتعلق بالفلسفات الهندية والصينية، ومنذ عهد قريب تفجر النقاش حول إذا كان هناك شيء مثل الفلسفة في أفريقيا، إلا أن من المثير للدهشة أن هذا التساؤل لم يثر على الإطلاق بالنسبة للفلسفة الإسلامية[٧] وسوف نرى حين نعرض لدراسة كوربان أنه قد طرح هذا التساؤل وسعى لتلمس الإجابة عنه، واجتهد في تقديم مثل هذه الإجابة.

ومهما يكن الأمر فإن السبيل الوحيد الذي تأتي منه أولى الخطوات نحو أي حل للمشكلة، يكمن في النظر إليها من كلا الجانبين، وهو ما يعني النظر إلى كيف يبدو كل منهما عندما يرى من وجهة نظر الآخر. إن البحث عن مشكلات فلسفية مميزة، أو عن سمات مميزة في الحلول المقدمة لمشكلة مألوفة، لا يتأثر بالنظر في التراث الأجنبي فحسب، لكن بإثراء وعي المرء بإمكانية بديلة في الفكر، إمكانية سبق تحقيقها، أن الوعي بهذه الإمكانية التي سبق تحقيقها قد يحرر خيال المرء التصوري، وهكذا فإن الفلسفة المقارنة قد تعمل كمحرر مشترك للتراث الفلسفي: من القيود التي تفرض عليه من ماضيه، ومن فرض معايير أحد الثقافات المسيطرة على كل ما عداها من ثقافات[٨].

(٧) المرجع السابق، ص٦٧.

(٨) المرجع نفسه، ص٧٩.

وهذا ما يسعى إليه، وحاول تقديم الخطوط العريضة له هنري كوربان في عمله الذي نتناوله هنا بالدراسة والتحليل وبيان الحدود التي انطلق منها ونظرته إليها وإمكانية تطوير هذه النظرة.

[٢]

ولد هنري كوربان[٩] في ١٤ أبريل ١٩٠٣، وقد تلقى في طفولته تعليميًا دينيًا والتحق بجامعة السوربون، وتخرج فيها ١٩٢٥، وحصل على عدة دبلومات في الفلسفة والدراسات الشرقية، درس على أتيين جيلسون E. Gilson التراث الفلسفي للقرون الوسطى الغربية دراسة عميقة[١٠]، وخاصة الترجمات اللاتينية لابن سينا، كما درس على

(٩) من أجل بيان أكثر تفصيلا عن كوربان ودراساته المختلفة، يمكن الرجوع إلى كل من: د. سيد حسين نصر، البروفيسور هنري كوربان، حياته وآثاره وأفكاره، مجلة المندى، المركز الثقافي الإيراني، القاهرة، العدد الثاني، ١٩٧٨، ص٢٢- ٦١. وتضم هذه الدراسة ثبتا كاملا بكل مؤلفات كوربان، د. عبدالرحمن بدوي: هنري كوربان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٤، ص٣٣٥.

- C. H. De Fouchecour: H. Corbin, in journal Asiatique annee 1979 fasc. 3et. 4, pp. 231: 237, Paris, 1979.
- Jean Louis Vieillard – Baron: H. Corbin in les Etudes philosphiques, jones- Mars 1980, pp. 73 : 89.

(مراجعة شهور الإصدار فإما أنها يناير –مارس ١٩٨٠، أو يونيو ١٩٧٩ –مارس ١٩٨٠)

(١٠) راجع دراستنا عن تأثير جيلسون في «الثقافة العربية الإسلامية». والحقيقة أن أهمية جيلسون بالنسبة لكوربان تتمثل في توجيه اهتمامه إلى ابن سينا الذي عني به وأصدر عنه كتاب «ابن سينا والحكاية ذات الرؤى» أو ابن سينا والتمثيل العرفاني،

ماسينيون، الذي وجه لدراسة التراث الصوفي الإسلامي، وقام بالتدريس في المدرسة العملية للدراسات العليا بباريس أعوام ٣٦- ١٩٣٨ وألقى عدة محاضرات في اللاهوت عن «طرق التفسير الكتابي عن أتباع لوثر» ونشر مقالا عن «اللاهوت الديالكتيكي والتاريخ» عن منهج كارل بارث K. Barth[١١]، درس الفينومينولوجيا لدى هوسرل Husserl، والوجودية عند هيدجر Heidegger الذي نقل بعض مؤلفاته إلى الفرنسية، وظل يعد نفسه منتميًا للفلاسفة الطبيعيين إلى أن اكتشف «حكمة الوجود» في آثار الفلاسفة الفرس.

وقد كتب لويس جارديه في الكتاب التذكاري يوضح العلاقات بين آراء السهروردي وابن سينا حول عديد من الموضوعات وكذلك فعل د. إبراهيم مدكور في دراسته «بين السهروردي وابن سينا» ص٦٣- ٨١.
د. إبراهيم مدكور: الكتاب التذكاري (شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

(١١) كارل بارث K. Barth (١٨٨٦- ١٩٦٨) لاهوتي سويسري معاصر، أقيل من منصبه لمعارضته الهتلرية، أسس ما يسمى باللاهوت الجدلي أو لاهوت الأزمة، وعارض النزعة التاريخية في التأويل العصري للكتاب المقدس، تمسك بثنائية مطلقة بين الله والعالم وقال بأخرويات جذرية تعارض كل تشابه بين المبدأ الإلهي والأشكال التاريخية للمسيحية – وهذا ما يبدو في دراسة كوربان التي نحن بصددها، تحول إلى لاهوت الوجود كما في كتاب أصول العقيدة الكنسية، اهتم كثيرا بدراسة فيورباخ والكتابة عنه.

سافر في بداية الحرب العالمية الثانية إلى إستانبول، قضى بها ست سنوات حيث اطلع على مؤلفات السهروردي الذي اهتم به اهتماما كبيرا، وكان أول ما كتبه بالفرنسية عن «السهروردي مؤسس فلسفة الإشراق»[١٢] وفي عام ١٩٤٦ اختارته الخارجية الفرنسية رئيسًا لقسم الإيرانيات في معهد الدراسات الفرنسية الإيرانية في طهران، وظل طيلة عشرين عاما يحضر إلى إيران للتدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة طهران. ويعد من المؤسسين لمؤسسة الإيرانيات، وقد طبع طائفة كبيرة من أبحاثه ودراساته في تلك المؤسسة[١٣] خاصة

---

(١٢) ألقى أول محاضرة عن «السهروردي الحلبي مؤسس مذهب الإشراق» ونشرت ضمن أعمال «جمعية الدراسات الإيرانية» ترجمها بدوي في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام»، القاهرة، ١٩٤٧.

(١٣) من هذه الكتب ما يأتي:

(أ) كشف المحجوب. رسالة إسماعيلية من القرن الرابع هـ. تصنيف أبو يعقوب السجستاني.

(ب) المجموعة الثانية من مصنفات السهروردي وتشمل: حكمة الشرق، رسالة في اعتماد الحكماء (النص العربي) تصحيح وتقديم كوربان، ١٩٥٢.

(ج) جامع الحكمتين، تصنيف ناصر خسرو قيادياني، تحقيق كوربان مع محمد معين.

(د) ، (هـ): ابن سينا والتمثيل العرفاني.

(و) شرح قصيدة فارسية لخواجة أبو الهيثم (ق ٤، ٥ الهجري).

(ز) مجموعة في أحوال شاة نعمت الله الوالي الكرماني.

(ح) كتاب جهر العاشقين، تصنيف روزنهان البقلي الشيرازي.

(ط) إيران واليمن: ثلاثة رسائل إسماعيلية تضم: كتاب «الينابيع» للسجستاني، رسالة المبدأ والمعاد للحسين بن علي وبعض تأويلات كلشن راز.

(ي) كتاب المشاعر لصدر الدين الشيرازي (ملا صدرا).

(ك) مجموعة رسائل الإنسان الكامل، تصنيف عزيز الدين النسفي.

(ل) شرح شطحات الشيخ روزنهان البقلي (النص الفارسي).

- متفرقات من أشعار أقدم شعراء الفارسية.
- شاهنامة الحقيقة (النص).
- شاهنامة الحقيقة، القسم الثاني (الفهارس).
- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، من مصنفات سيد حيدر الآملي.
- المجموعة الفارسية لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي.
- منتخبات من مؤلفات علماء التصوف والحكمة الإلهية العظام في إيران في القرون الأربعة الأخيرة، الجزء الأول.
- منتخبات من مؤلفات علماء التصوف...، الجزء الثاني.
- رسائل أهل الفتوة.
- مكاتبات عبد الرحمن الإسفراني لعلاء الدولة السمناني.
- المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح نصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي، تصنيف سيد حيدر الآملي (في جزأين).
- منتخبات من آثار علماء الحكمة والإلهيات والتصوف في إيران، الجزء الثالث.

مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي ودراسات وتحقيقات أخرى حول: كشف المحجوب للسجستاني، وجامع الحكمتين لناصر خسرو[14] والمشاعر لملا صدر، وجامع الأسرار ومنبع الأنوار للآملي وغيرها.

ويتضح من دراسة آثار كوربان أنه لم يكتف بالإلمام بجوانب الفكر الإيراني في العصر الإسلامي. بل كان يهتم كذلك بجوانب الفكر الإيراني في عصر ما قبل الإسلام. فقد سعى إلى الكشف عن الصلة بين بعض جوانب الفلسفة في إيران منذ أقدم العصور حتى القرون الأخيرة، وقد ظهرت جهوده تلك في كتابه «الصلات بين حكمة الإشراق وفلسفة إيران القديمة»[15].

والجدير بالذكر أن كوربان شارك في تحقيق وتصحيح ودراسة وتقديم معظم هذه الأعمال إما منفردًا أو بالاشتراك، باستثناء بعضها، فقد قام غيره بها مثل: ل. ن.

(١٤) راجع ترجمة ومقدمة د. إبراهيم الدسوقي شتا لكتاب جامع الحكمتين لناصر خسرو، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٨.

(١٥) يتضح من جهود كوربان مدى تعمقه في الدراسات المتعلقة بإيران القديمة وهو يميل إلى تفسير الفلسفة الإسلامية في إيران بردها إلى هذه الأصول. يرى د. حسن حنفي في دراسته «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» أن حكمة الإشراق لا تعد جزءا من تاريخ الفكر الفلسفي الإيراني القديم بالرغم من إشارة السهروردي إلى الفلاسفة الفرس القدماء. راجع د. حسن حنفي: المصدر السابق، ص١٨٨.

وقد اهتم بالأبحاث الخاصة بالإمامة من وجهة نظر الشيعة الاثنى عشرية، والعلاقة بين الظاهر والتأويل، ودور الإمام الغائب في هداية الخلق، والاجتهاد عن الشيعة، ومنذ بداية نشاطه العملي اهتم بالفلسفة وعلم الكلام عند الإسماعيلية وشارك في إحياء الآثار المهمة لهم[١٦] ويسيطر على أبحاثه وكتاباته، كما هو واضح، الميل إلى هذه النوعية من الاتجاهات، وهو في عمله، «بالغ مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي وأجحف بالفكر السني إجحافًا غريبًا»[١٧] ويوضع في هذا السياق جهده في دراسة ابن سينا[١٨]، الذي يعد مقدمة – كما يخبرنا سيد حسين نصر – لما كان يريد أن يقوله للغرب عن السهروردي.

---

(١٦) حقق كوربان عدة رسائل إسماعيلية وترجمها إلى الفرنسية، وهي: كتاب الينابيع لأبي يعقوب السجستاني، رسالة المبدأ والمعاد لسيدنا الحسين بن علي، وبعض تأويلات كلشن راز، وصدرت ١٩٦١ «مجموعة الآثار الإيرانية».

(١٧) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، مادة كوربان، ص٣٣٩.

(١٨) لقد بحث كوربان في مؤلفات ابن سينا عن الحكمة الشرقية والفلسفة التي اعتبرها ضرورية لفهم الإشراق، فابن سينا هو الذي أشار إليه السهروردي في مقدمة رسالته «قصة الغربة الغربية» وقد قدم كوربان ابن سينا للغرب في صورة جديدة في دراسة عنوانها «ابن سينا والتمثيل العرفاني». يقول سيد حسين نصر، أن كوربان: بدلا من أن يجعل منه (ابن سينا) أسيرا للفلسفة الغربية بين أرسطو والقديس توما الإكويني أعاده إلى مهده وسلط عليه الأضواء تماما كما ظل حكماء إيران ينظرون إليه على مدى ألف عام (ص٣١).

لم يكتب كوربان عن أيٍّ من فلاسفة المسلمين بمثل ما كتب عن السهروردي، فهو الذي قام بالتعريف بحكمة الإشراق في الغرب، كما أن فضله في بعث الاهتمام بالسهروردي في إيران نفسها في العصر الحديث يزيد عن فضل أي عالم آخر. وكما دار إنتاج ماسينيون حول شخصية «الحلاج»، دار إنتاج كوربان حول شخصية السهروردي. ويمكن القول: «إن السهروردي دل الفيلسوف والباحث الفرنسي الشاب على إيران وأدخله عالـمًا واسعًا من الفكر والروحانية، وهو عالم كان إلى ذلك العهد مجهولا بالنسبة للمحافل والأوساط **(العلمية)** في الغرب»[١٩] واهتم بابن عربي ومدرسته، وبعد قراءات موسعة ومتعددة قدم كتابه المهم «الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي»[٢٠]، وقد كتب مقالات عديدة عن ملا صدر، وقام بتنقيح وطباعة أحد مؤلفاته وهو «المشاعر» بالإضافة إلى دراسات عن فلاسفة آخرين، مثل: جابر بن حيان، محمد بن سعيد القمي. وتجدر الإشارة إلى «مختارات من مؤلفات حكماء التصوف الإيرانيين» وإلى مؤلف مهم له هو «في أرض الإسلام الإيرانية» En Islam Iraniean في أربعة مجلدات، والذي خصصه

---

(١٩) سيد حسين نصر: المصدر السابق، ص٢٥.

(٢٠) لقد قدم هذا العمل إلى العربية الدكتور محمود قاسم في دراسته «الخيال عند ابن عربي»، وترجم العمل الأستاذ فؤاد كامل في ثلاثة أجزاء، راجع دراسة الدكتور سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢.

للحديث عن الشيعة الاثنى عشرية، والسهروردي، وأنصار أفلاطون في إيران، وأتباع العشق الإلهي، ومدرسة أصفهان في العرفان[٢١].

(٢١) يعد هذا العمل – كما يخبرنا بدوي – أعظم أعمال كوربان «في الإسلام الإيراني» في أربعة أجزاء وهو يتناول في الأول مذهب الشيعة الاثنى عشرية الذي أوله تأويلات صوفيا ثيوصوفيا عرفانيا، والثاني مكرس للسهروردي المقتول والإشراقيين في إيران، والثالث تناول فيها المخلصين للعشق الإلهي، كبار الصوفية الإيرانيين رزبهان البقلي، الشيرازي، حيدر آملي، علي أصفهان، علاء الدولة السمناني، والجزء الرابع خصصه لمفكرين إيرانيين محدثين: ملا صدرا، ميرداماد، محمد باقر الاستسرابادي، وقد ترجم الجزء الأول من هذا العمل وصدر بعنوان: في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفة [١] الشيعة الاثنا عشرية، ترجمة: د. ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣.

[٣]

ويهمنا هنا أن نتوقف أمام فهم كوربان لطبيعة الفلسفة الإسلامية، ومعناها، والأسس الضرورية لتفسير تسميتها وبنيانها كما يقدمها لنا في بداية كتابه عنها، فهو يتحدث عن «فلسفة إسلامية» وليس عن فلسفة عربية كما ظل سائدًا ومعروفا منذ القرون الوسطى، لأننا إذا قبلنا التسمية الأخرى (العربية) كما يقول فأين نضع المفكرين الإيرانيين الذين كتبوا بالفارسية حينا وبالعربية حينا، يقول: «سنتكلم عن الفلسفة الإسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي للإسلام، والتي وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بالفقه وحده كما يشاع خطأ»[٢٢].

وبناء على ذلك فمفهوم الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن ينحصر في ذلك الشكل التقليدي الذي نجده في «موجزات» التاريخ والفلسفة التي تكتفي ببعض الأسماء الكبيرة لمفكري الإسلام الذين عرفتهم المدرسة الأوروبية من خلال الترجمات اللاتينية، فإن ذلك كما يرى كوربان لا يكفي للقول باتجاه عام يسمح بفهم معنى التأمل الفلسفي في الإسلام وتطوره «إنه لخطأ أساسي القول بأن التأمل الفلسفي قد توقف بموت ابن

(٢٢) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٦٦، ص٣٠.

رشد، حيث نجد في المشرق خاصة في إيران أن الرشدية قد مرت مرورًا غير ملحوظ، لذا يبحث كوربان عن معنى أوسع وأرحب للفلسفة أو الحكمة حيث لا يمكن من وجهة نظره فَهْم حقيقة معنى التأمل الفلسفي واستمراره في الإسلام إلا بالتخلي عن ذلك الادعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل له يوازي ما درجنا على تسميته في الغرب منذ عدة قرون بالفلسفة، فالتمييز بين الفلسفة واللاهوت في الغرب يرجع إلى المدرسة الوسيطة ويفترض نزعة علمانية لا يمكن أن تأتي للإسلام وذلك لسبب بسيط، هو أن الإسلام لا يعرف ظاهرة الكنيسة بمضمونها ونتائجها، وعلى ذلك يرى أن مصطلح «حكمة» هو المعادل الصحيح للمصطلح Sophia والحكمة الإلهية، هي المصطلح الحرفي المعادل للمصطلح اليوناني ثيوصوفيا Theosophia، أما ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فيشار إليها على أنها العلم الذي يبحث في الإلهيات(٢٣).

إن هذه الخصوصية في الفلسفة الإسلامية هي التي يسعى كوربان لإيجاد تسمية مميزة لها عن مسمياتها التقليدية، تتفق وطبيعتها ومضمونها، فقد كان التفكير الفلسفي في الإسلام منصبًّا على أمر أساسي هو النبوة أو الوحي النبوي وعلى المسائل والمواقف التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندما تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية، ومن هنا فقد أعطى السيادة في دراسته للفلسفة النبوية

---

(٢٣) المرجع السابق، ص٣١.

بشكليها الرئيسيين: الإمامة الاثنى عشرية والإسماعيلية، ومن هنا فإن كوربان لا يستطيع تناول الحكمة في الإسلام دون أن يدرس التصوف، والصوفية في مظاهرها المختلفة سواء من حيث التجربة الروحية أو من حيث حكمتها الإلهية النظرية، التي نجد جذورها في التعليم الفلسفي الشيعي، فجهد السهروردي ومدرسته الإشراقية إنما ترجع أهميتها لربطها البحث الفلسفي بالإنجاز الشخصي، ويعطينا في النهاية حكما يعبر عن كوربان أكثر مما يعبر عن الإسلام، حيث يرى أن تاريخ الفلسفة، وتاريخ الروحانية غير قابلين للانفصال في الإسلام(٢٤).

وطبيعي أن يصدر ذلك الحكم عن كوربان الذي ينزع روحا ثيوصوفيا إشراقيا، ويستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية وهو الذي شارك أتو A. Otto العمل في دائرة إيرانوس Eronas للثيوصوفية، وهو أحد أعضائها الذي داوم على حضور اجتماعاتها(٢٥).

ويواصل تحديده لمعالم الفلسفة الإسلامية – كما يتصورها – موضحًا اهتمام المفكرين المسلمين بتقسيم تاريخهم إلى حقب وفترات، من خلال طريقة خاصة بهم وأن هذا الأمر ليس غريبا على مفهوم الأدوار في النبوة، وهي مسألة سيحدثنا عنها بالتفصيل ثانية في دراسته مفهوم «الفلسفة المقارنة» ويعطينا مثالًا بتاريخ قطب الدين الاشكوري

(٢٤) المرجع السابق، ص٣٢.

(٢٥) د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص٣٣٦.

الذي يقسم المفكرين الروحانيين إلى ثلاثة أدوار كبرى: المفكرون السابقون للإسلام، مفكرو الإسلام الشيعي، مفكرو الإسلام السني، وعلى هذا يعطينا تقسيما لكتابة الفلسفة الإسلامية يميز فيه بين الحقب الثلاثة التالية[٢٦]:

حقبة أولى: منذ بدء الإسلام حتى وفاة ابن رشد (٥٩٥هـ - ١١٩٨م) وتعد هذه الحقبة مجهولة أقل من سواها، وقد انتهت بعض الأمور في الإسلام المغربي مع ابن رشد، وفي نفس الحقبة بدأت بعض الأمور الأخرى مع السهروردي وابن عربي وبقيت حتى أيامنا هذه.

حقبة ثانية: تمتد خلال القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصوفية في إيران، وهي تتفق وبشكل أساسي بما يقتضي أن نسميه «ميتافيزيقا». وتستمر آثاره من خلال **حقبة (الفاجار)**: حتى أيامنا هذه، وسيكون ثمة مجال لتحليل الأسباب التي جعلت من إيران خصوصا، ومن الوسط الشيعي عموما ولادة هذه الظاهرة[٢٧]. إن هذا الإبحار في الإشراق، والسكر بخمر السهروردي، والوله بحب الشيعة، يغرق كوربان في مناطق إبداع لا نختلف معه عليها لكنها بمفردها، وهذا ما نختلف معه فيه لا يمكن أن تمثل الفلسفة الإسلامية.

---

(٢٦) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٤.

(٢٧) الموضع السابق.

[٤]

إن كوربان الذي يشيد به عارف تامر، ويرى أنه من أعمق الباحثين في قضايا الفلسفة الإسلامية وتطورها، ومن أدقهم معرفة بالفكر الإيراني على اختلاف تشعب مواضيعه[٢٨] والذي يرى فيه سيد حسين نصر «العالم الذي ندين له بتحقيقاته وجهوده التي لا تعرف الكلل في سبيل تقديم الفلسفة الإسلامية إلينا»[٢٩] لا يقبل علام شيعي بارز هو موسى الصدر بعض ما جاء في كتابه «الفلسفة الإسلامية» و«هذا الكتاب الجليل يحتوي على أبحاث أساسية تقبل النقد العلمي وتستحق النقاش العادل»[٣٠] ويرى فيه الأستاذ العربي المدقق الدكتور محمد علي أبو ريان، الذي قدم أهم دراسة بالعربية عن الفلسفة الإشراقية، وحقق «هياكل النور» و«اللمحات في الحقائق»[٣١] يرى أنه (يقصد كوربان) بعيدًا جدًا عن الروح العلمية في تصنيفه لكتابات السهروردي[٣٢].

---

(٢٨) عارف تامر: كلمة وحقيقة، تقديم ترجمة كتاب كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٥ : ٦.

(٢٩) سيد حسين نصر: شيخ الإشراق، الفصل الأول من الكتاب التذكاري عن السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته- القاهرة، ١٩٧٤، ص٢٣.

(٣٠) موسى الصدر: تصدير ترجمة كتاب كوربان السابق.

(٣١) د. محمد علي أبو ريان: مقدمة تحقيق كتاب السهروردي «اللمحات في الحقائق»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص١٧.

(٣٢) د. محمد علي أبو ريان: الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية «مناقشة المصدر الإيراني»، الكتاب التذكاري، ص٣٩.

ويناقش نظرياته في بحثه «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، فالمستشرق الفرنسي قد نحى في نشراته النقدية لنصوص السهروردي منحًى خاصًّا به رد المذهب الإشراقي في جملته إلى المصدر الإيراني محاولًا التدليل على صحة رأيه بالتزامه بالحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي[٣٣]، ويلاحظ أن السهروردي نفسه يتمسك في عناد بنسبة المذهب إلى الأصل الفارسي الخسرواني ويقيم حدًّا فاصلًا بين الحكمة البحثية المشائية والحكمة الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس، ويحاول التدليل على رأيه من خلال مسلكين، الأول يتمثل في إصباغه للصفة الإيرانية على مصطلحه الفلسفي فيبدو اللفظ إيرانيا في مظهره وإن ظل المحتوى مرتبطا بالتيار الفلسفي اليوناني، أما المسلك الثاني وهو يعد أكثر خطورة من الأول فهو يتمثل في تلك الدعوى الإسماعيلية الباطنية التي أسفرت محاكمة السهروردي عن اعتناقه لها[٣٤].

ويضيف أبو ريان موضحًا ومصححًا أن السهروردي لا يقف عند حد الدعوى الخطيرة، بل يجعل من أفلاطون تلميذا لزرادشت، متوهما أن الثنائية الفارسية هي مصدر فلسفة أفلاطون، متجاهلًا بذلك بنية المذهب الأفلاطوني المثالية، وكذلك الظروف الاجتماعية التي كانت

---

(٣٣) المرجع السابق، ص٤٠.

(٣٤) الموضع نفسه.

وراء صياغة المذهب في صورته المعروفة عند أفلاطون، وعلى هذا يخلص أبو ريان إلى أن المذهب الإشراقي فضلا عن أنه إحياء إسلامي لمذهب أفلاطون، فهو أيضا يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفي الإسلامي، ويستمد عناصره الأولى ابتداء من المشائية الإسلامية، ونقدها الحاسم عند أبي البركات البغدادي، والسهروردي نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصدرين معًا اليوناني والفارسي، أي الغربي والشرقي على السواء، لهذا يسمي أتباعه بحافظي الكلمة من الجانب الغربي والجانب الشرقي[٣٥]، ورد الأسس التي أقام عليها كوربان دعواه يعد مدخلنا لتناول تصوره لـ«الفلسفة المقارنة» التي يعرض فيها للفلسفة الإسلامية الإشراقية في إيران لدى السهروردي، وغيره مع ما يماثلها في فلسفات الغرب، وهو لا يفعل ذلك – كما يدعي – باستخدام المنهج التاريخي أو النزعة التاريخية، بل انطلاقا من الفينومينولوجيا[٣٦] وسوف يتضح لنا ذلك إذا حاولنا بيان الخطوط الأساسية التي قدمها لنا كوربان في دراسته.

---

(٣٥) المرجع السابق، ص٥٨.

(٣٦) راجع دراسة د. حسن حنفي: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، الفصل الثامن من الكتاب التذكاري للسهروردي الصادر في القاهرة عام ١٩٧٤.

[٥]

يحدثنا كوربان في أول فقرات دراسته «مفهوم الفلسفة المقارنة» عن: الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا، مبينًا حداثة البحث في الفلسفة المقارنة، وصعوبة هذه الدراسة، حيث لا يوجد منهج يحدد طريقة المقارنة، وصعوبة إيجاد تعريف لها، وذلك بسبب قلة الفلاسفة الذين يهتمون بتناول الوحدات الثقافية والمقارنة بينها، لعدم كفاية الإعداد العلمي (اللغوي) لهم فدراسة اللغة أو اللغات المتعددة هي المدخل لفهم وتمثل هذه الوحدات الثقافية، وبالتالي المقارنة بينها، ويذكر لنا أولى الجهود في سبيل: تمهيد الطريق للفلسفة المقارنة، ذلك الذي قدمه بول ماسون أورسيل «الذي وهب نفسه، كلما كان ذلك ممكنا، لمهمة تحديد المعنى الدقيق لطبيعة وغاية الفلسفة المقارنة»، إلا أن تحليله أقرب إلى التاريخ منه إلى الفلسفة المقارنة، وأن الفينومينولوجيا التي تسعى للكشف والبيان والغوص إلى الباطن والكامن، تختلف عن تاريخ الفلسفة والنقد التاريخي.

إن الفينومينولوجيا تقوم بالدور الذي تقوم به أبحاث الصوفية القدماء تحت اسم «كشف المحجوب» وهي عنده التأويل الذي يعد أساس التفسير الديني، وهو ما يمكننا من الوصول إلى جوهر الأشياء، أي أنها كما يؤكد كوربان ضد التاريخ، ويستخلص ثلاثة مواضيع من الفلسفة الإيرانية كنماذج للبحث المقارن.

ويتعرض في القسم الثاني من البحث لكيف نحرر أنفسنا من النزعة التاريخية، ويبين أن فينومينولوجيا هيجل إحدى العلامات المميزة للفلسفة الغربية وأنها ليست علما وضعيا، ويتحدث عن انقسام المدرسة الهيجلية، ويقف أمام اليمين الهيجلي الذي يقرأ الفيلسوف بنفس الطريقة التي يقرأون بها الثيوصوفيين الكبار: ايكهارب وبوهمه، وللأسف فإن هذه الطريقة لم تستمر، وصارت الهيجلية في طريق أحادي الجانب ومختلف، وهو التفسير الذي شاع في القرن التاسع عشر، أن التاريخ توقف، وترك الأخرويات وراء ظهره، وفقد الاتجاه ومن هنا أصبح التاريخ مجنونا، ويتساءل كوربان كيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه للتاريخ، أن من المهم بالنسبة لنا أن نضع هذه المأساة نصب أعيننا؛ لأن الأخرويات متأصلة في ضمائرنا نحن أهل الكتاب وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لأخطار التاريخ أمرا ممكنا.

يوضح كوربان إشكالية دراسته ويؤكد السؤال المحوري لها هو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامها بتحرير نفسها من أخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجية، ويرى ذلك في «التفسير» مقابل «السببية التاريخية»، وأن علينا أن نحول دراسة التطور الاجتماعي والاقتصادي إلى قاعدة تفسيرية، وعليه فإن علينا كفلاسفة، كفينومينولوجيين، أن نرتفع ضد هذا المفهوم الذي لا يتصور الأشياء إلا طبقا لتكوينها الزمني «التاريخانية» ويدلي بالآراء التالية:

١. ليس المقصود الإقلاع عن دراسة التاريخ (ذاكرة البشرية).

٢. إن حالة المجتمع هي الواقعة الأولى، عندما تنتج عن إدراك العالم الذي سبق كل ترتيب تجريبي للأشياء، ومن هنا فنحن نصادف السقوط الكبير للفكر الحديث الذي يغلق كل المنافذ التي تؤدي إلى ما وراء هذا العالم (موقف اللاأدرية)، ويفرق كوربان بين: العالم (التاريخ)، والملكوت (الفينومينولوجيا) الذي يرى رؤية قلبية باطنية.

٣. هناك «أحداث» ليست عرضة للمعايير التجريبية، إنها أحداث السماء، الملكوت، التاريخ الداخلي، مقابل التاريخ الخارجي، أحداث الملكوت عالم الروح، هذه الأحداث تدرك نفسها بالتساوي مع التاريخ، وذلك بكشف المحجوب الذي يظل مختفيا في الظاهرة تلك هي الفينومينولوجيا، وهذا هو تماما ما يفعله التأويل أنها جدل مركب، أنها مسألة قيادة الملاحظ إلى نقطة تسمح له برؤية ما هو خفي.

٤. ومن هنا يحدد مهمة «الفلسفة المقارنة»، وأنها لا تهتم بالترتيب الزمني لتاريخ الفلسفة ولا إنشاء فلسفة التاريخ.

ويقدم كوربان ثلاثة أمثلة توضح الدور الذي يمكن أن يقوم به الفلاسفة الإيرانيون في مجال الفلسفة المقارنة، وهي على التوالي: الأفكار الأفلاطونية، مذهب تكثيف الجوهر، وتحديد مهمة التاريخ المقدس، أو مرحلة ما قبل التاريخ.

أ. الأفكار أو المثل الأفلاطونية (نماذج النور)، ويخبرنا كوربان في قضية تحتاج إلى نقاش عميق يقول فيها: لقد كان الإبداع الشخصي للسهروردي ليفسر الأفكار الأصلية كما تصورها أفلاطون بلغة المذهب الملائكي الزرادشتي، ويطابق بين الكوزمولوجيا الزرادشتية والأفلاطونية المحدثة، ويقارن عالم الكائنات الأصلية للنور وعالم sefirat في القبالة عند اليهود وبين أفكار السهروردي مع افتراضات جيمس دارمستتير Darmesteter الذي قارن ملائكة الديانة الزرادشتية ومفهوم القوى الإلهية لدى فيلون السكندري، ويرى أن كل ما سبق يفسح المجال للمقارنة أمامنا.

ويذكر لنا ابن اجهاجاني Ibn Aghajan (تلميذ ملا صدرا) في القرن الثاني عشر الذي ترك لنا تعليقًا على كتاب «الفحم المحترق» لميردامام، أن ميرداماد – الذي لم يكن إشراقيا – إلا أنه رمز لها في كتابه بمصطلح غريب هو الطبائع المرسلة «الجواهر المرسلة» ويوضح ابن اجهاجاني أن ذلك يشير إلى الأفكار الأفلاطونية ويصفها بأنها «مرسلة نبوية».

إن ميرداماد يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين في هذا العالم، ويضيف أن الفلسفة النبوية للشيعة تدعونا إلى مفهوم نبوي للفلسفة الأفلاطونية، فوظيفة الرسول أن

يحدث تقابلًا بين السماء والأرض، تقابلًا خياليًّا عن طريق التجلي في العالم الوسيط، عالم المثال (العالم الخيالي) وعلى ذلك فالحديث عن المثل الأفلاطونية وتفسيراته المتعددة لدى الفلاسفة الإيرانيين يفتح أفقًا جديدة للفلسفة فيما يرى كوربان.

ب. ويحدثنا عن ميتافيزيقا الوجود عند ملا صدرا[٣٧]، الذي أعطى الأسبقية للوجود، وأن الوجود لديه يقبل الإضافة والنقصان، ومن هنا فإن وجود الإنسان يتضمن درجات متعددة، فهو من القائلين بالتناسخ، القول بدرجات الوجود يستتبع الحديث عن أشكال الوجود التي هي إحدى الخصائص المهمة لفكره الميتافيزيقي الذي يهيئ للفينومينولوجيا. ويبين كوربان أن هذه المسألة قد شغلت الفلاسفة المدرسيين في القرن الرابع عشر الميلادي، ويذكر منهم جان الريباوي، ونيفولا اوريسم. ومهارة اوريسم تساوي مهارة معاصره حيدر اوملي في الهندسة والرسم التخطيطي، ويشير كوربان للعلاقة بين أفلاطونيو فارس وأفلاطونيو كمبريدج، وأن هذا يفتح مجالًا جديدًا للمقارنة أمامنا.

---

(٣٧) د. سليمان اليدور: ميتافيزيقا الوجود في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد ١٣، العدد الرابع، أبريل ١٩٨٦، ص٢١٥- ٢٣٥.

ج. ويشير إلى موضوع ثالث للمقارنة، وهو فكرة الزرادشتية لتحديد مدة عصور العالم: الخلق، (المزج والخلط)، الانفصال، هذه العصور الثلاثة انتشرت في مدة اثنتى عشر عامًا، وأنها تتطابق مع حديث الشيعة الذي يصف لنا هبوط النور المحمدي إلى هذا العالم، والذي يخرج من اثني عشر حجابا من النور (هم الأئمة الاثنا عشرية الذين يرمزون إلى عصور العالم الاثنا عشر) ويوضح أن هذا التمثيل لعصور العالم ظهر لأول مرة في العالم الغربي في القرن الثاني عشر الميلادي في أعمال يواقيم الفلوري، وأن حيدر آملي يمكن أن يكون مفتاحًا لهذه المقارنة الذي أشار إلى أن من رمزت إليه الشيعة على أنه الإمام المنتظر هو نفس المرموز له في المسيحية بالروح القدس.

ويعرض لنا كوربان في القسم الرابع والأخير من دراسته للمغامرة الغربية ومقامرة التغريب، والتي يناقش فيها مشكلة التحدي الشخصي بين مصير الشرق والغرب. ويشير إلى أن كلمة الشرق عند السهروردي ليس لها معنى جغرافي، بل معنى ميتافيزيقي (يصف بها العالم الروحي) ويميز بين المقامرة Venture الغربية، ومغامرة Adventure تغريب الشرق من ناحية أخرى، وأن الأخيرة ليست امتدادًا للأولى، ويذكر لنا الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة للعلوم الروحية، وفي ذهنه «الجلدكي» و«يعقوب بوهمة» ويوضح أن ما يطلق عليه المغامرة

الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمي في طبيعة غير مقدسة للكشف عن قوانينها وإخضاعها للإرادة البشرية، وأن هذا قد جرنا إلى ما يطلق عليه «القوة الخلَّاقة المضادة أو الزائفة» حيث يؤكد أن ما وراء الانتصارات العملية للغرب هناك في الوقت نفسه المسائل الروحية.

فالعلم المحرر قد خلق أداة للموت، ويرى أن اليأس يخفي بين جوانبه تحرير الغرب، ومن هنا فالثقة لدى كوربان كبيرة في أن هناك كثيرًا من الشرقيات في الغرب تحمل نفس المعنى الذي يطلقه عليها السهروردي، أن كلنا أهل كتاب يجب أن نضع في اعتبارنا ماضينا اللاهوتي، أننا لنفهم كتبنا المقدسة تواجهنا نفس المشاكل، وأن علينا جميعا أن نتحرى بالتفصيل، وبكل وحدة تاريخنا الفلسفي اللاهوتي، وتلك مسئولية مهمة وهي مهمة الفلسفة المقارنة، ويرى أن تلك المهمة تقع على عاتق الثيوصوفيين الروحانيين الذين نتعلم منهم، أو الحكيم الكامل عند السهروردي الذي يجمع بين المعرفة الفلسفية والخبرة الروحية، مثل هؤلاء الحكماء هم عنده ورثة الأنبياء، أن هؤلاء الحكماء هم القادرون على مواجهة عواقب تدنيس كون غير مقدس.

مفهوم الفلسفة المقارنة(A)

[١] الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا

يتردد مصطلح الفلسفة المقارنة Comparative Philosophy كثيرًا هذه الأيام، وبالرغم من هذا الذيوع، إذا أخذنا في الاعتبار مدى اتساع الأنظمة المقارنة وفروعها مثل: علم النحو المقارن، الأدب المقارن، وعلم الجمال المقارن... إلخ، فإننا نسلم بأن الفلسفة المقارنة ما زالت في مرحلة البداية الأولى، إن هذه البداية المتأخرة نسبيا من المسائل التي تستحق الدهشة(١)، حيث تكمن الصعوبة في تكوين منهج يحفظها من الاعتباطية، بسبب عدم إمكانية مقارنة كل الأشياء بعضها البعض، ومن هنا فإننا نواجه صعوبة إيجاد التعريف التقني لتعبيرات مقبولة في مجال الدراسات المقارنة، وفي قلب هذه المشكلة الصعبة تواجهنا صعوبة أن هناك فلاسفة قليلين، يجمعون بطريقة مرضية بين وحدات ثقافية كاملة متعددة، وإعداد لغوي كافٍ قادر على التغلب على مشكلات النص.

وعلى حد علمي فإن مفهوم الفلسفة المقارنة قد تمت صياغته من قبل في العقد الثاني من هذا القرن في رسالة دكتوراه قدمت تحت نفس

العنوان إلى جامعة السوربون بفرنسا لبول ماسون أورسيل Paul Masson Oursel[٢] الذي تم تعيينه ليشغل كرسي الديانات الهندية، في قسم العلوم الدينية في مدرسة الدراسات العليا، ولقد وهب ماسون أورسيل نفسه، كلما كان ذلك ممكنا لتحديد المعنى الدقيق ومرمى وغاية الفلسفة المقارنة، ولقد رأى هذه الفلسفة بنية أساسية من التشابهات المفككة في صورة تعبيرات مضللة لا أكثر ولا أقل، ولكن إلى حد ما تقدم علاقات تماثل مثل (ب/ أ = د/ جـ).

ولكن ربما ظل تحليله ثانويا جدا للمنظور المتميز لتاريخ الفلسفة، كتاريخ في تبعيته لقوانين الزمني والافتراضي – للسببية التاريخية. وبالتأكيد فإننا لا يمكن أن نستبعد هذا النوع من الأبحاث، فهناك الزمان والمكان المناسب، لكنه ليس مبدئيا ولا جوهريا موضوعا للفلسفة المقارنة، أو أحد المباحث الأولية التي يجب أن تكون مطلوبة هنا وهناك في الوقت الحالي، أو في المفهوم المتقدم لشيء ما مثل التاريخ أو تاريخ الفلسفة أيضا.

وبالتالي فإن ما تسعى إليه الفلسفة المقارنة هو – فوق كل شيء – ما يطلق عليه في الألمانية حدس الماهية Wesenschau، إن هذا المصطلح ينتمي إلى المفردات الفينومينولوجية Phenomenology، أو دعنا نقل إنه ينتمي إلى فينومينولوجيا هوسرل الأكثر تحديدا، والذي ينتمي إلى فينومينولوجيا الوجود عند هيدجر (من الأفضل أن نطلق عليها

لفظ وجودية)[٣]، أنه يبدو أن ظهور الفينومينولوجيا هو الذي أوضح هذا المفهوم – لعالم مثل ماسون أورسيل – الذي يجب أن يستمر في الذيوع. إن الافتراضات المسلم بها في مبدأ الإدراك الحدسي للماهيات مختلفة تماما عن تلك، التي وضعتها لنفسها عن طريق الاقتراب التاريخي الذي يسعى إلى تحديد الأسباب والترددات والتأثيرات التطورية كي يستنتج منها محاولات خاصة، مما يؤكد الاعتقاد أنه يمكن مقارنتها بعضها البعض، ولهذا فإننا يجب أن ندعو ثانية باختصار شديد إلى إدراك معنى كلمة فينومينولوجيا.

لقد سبق أن أتيحت لي فرصة تعريف هذا المصطلح في مكان آخر[B]، هناك معنى له مستقل عن أي مدرسة فينومينولوجيا خاصة. دعنا لا نحاول ترجمة الكلمة إلى الفارسية بما يوازي أو يساويها في المعنى المعجمي، فمن الأحرى بنا أن ننظر إلى مجرى الأحداث التي تنجزها أبحاث الفينومينولوجيا، أنها مرتبطة أساسا بشعار العلم اليوناني وهو «إنقاذ الظواهر»، ماذا يعني هذا؟ أن الظاهرة هي التي تكشف نفسها، والتي تظهر وتكون واضحة، وتوضح شيئا ما يمكنه الإفصاح عن نفسه فقط في ذلك المكان بالبقاء مختفيا تحت ظواهره، وفي العلوم الفلسفية والدينية فإن الظاهرة، تقدم نفسها عن طريق هذه المصطلحات الفنية والتي يكون العامل المشترك فيها جميعا هو الجزء الذي يمثل معنى الوضوح والجلاء، التجلي الإلهي، الحكمة الإلهية، والظاهرات التي من

أصل يوناني أساسا مثل كلمة الظاهر Zahir الخارجي الغريب... إلخ، الظاهرة وهي كلمة يونانية تعني الظاهرة، بينما تبقى هي مختفية فيما يسمى بالباطن أو الداخلي أو السري، الظاهريات (الفينومينولوجيا) تتوقف على «إنقاذ الظاهرة» أو إنقاذ الظواهر التي توضح المختفي، والتي توضح نفسها تحت هذه الظاهرة، أن اللوجوس أو مبدأ الظواهر الفينومينولوجيا هو ما يمكنه توضيح ما يكون مختفيا، أو الحاضر غير المرئي تحت الأشياء الواضحة. وهذا لكي نجعل الظاهرة توضح نفسها، مثل توضيح نفسها للهدف الذي تسعى لتوضيح ذاتها من أجله، وهي بهذا تكون مجالًا مختلفًا عن مجال تاريخ الفلسفة أو النقد التاريخي.

وهكذا أليس بحث الفينومينولوجيا، هو ما قد صاغته أبحاث الصوفية القدماء تحت اسم «كشف المحجوب» أي كشف النقاب عن الأشياء المختفية؟ أليس هذا ما يعرف تحت مسمى التأويل Tawl[C] والذي يعد أساسيا في التفسير Hermenutic الديني للقرآن، التأويل هو نسبة الشيء إلى أصله، إلى طرازه الأصلي، وفي سبيل إرجاع الشيء إلى أصله فإنه يجب أن يمر بمستويات متعددة لبنائه وبهذه الطريقة فإنه يمكن حل جوهر الشيء، أن البناء هنا يعني ترتيب المظاهر ونظام التجليات المعطاة للجوهر.

وهذا هو تقريبا معنى الفينومينولوجيا، وهذا ما يجب عمله لكي نضع مهمة الفلسفة المقارنة في مكانها، هذا ما يجب فهمه على أنه تمييز

واضح لها عن مفهوم تاريخ الفلسفة، ولنقل أيضا إن الحذر من هذه الأخطار أصبح ملجأ عند بعض الفلاسفة الغربيين في وقتنا هذا، ولكي نفهم ذلك، وفي الوقت نفسه لكي نستوعب مفهوم الفلسفة المقارنة، إنني بالطبع أقصد هيجل Hegel وفينومينولوجيا الروح، أن مصير الفيلسوف الغربي المعاصر في وقتنا هذا أنه لا يستطيع تجنب الإشارة إلى هيجل بطريقة أو بأخرى، نحن أيضا سنفعل ذلك ولكن بالطبع لكي لا نقبل تبعية برنامج هيجل علينا، وإنما بالأحرى لكي نتخلص منه، وفي هذا الوقت فقط فإننا سوف نعرض هيجل، وما الذي يجب فعله لمعارضة التاريخية، والتي تعتبر شكلًا بدون أمل لإنقاذ الظواهر دون اللجوء إلى أي جدل أيا كان.

إننا سوف نواجه مشكلة وهي لماذا ندعي أن التاريخية هي نتيجة تحلل أو تحطم مذهب هيجل. إننا يجب أن نسأل أنفسنا ما هو مكان التاريخ؟ أين يحدث التاريخ؟ ما الذي يتكون منه تاريخ الإنسان بالضبط وما الذي لا يتكون منه؟ وبعد ذلك فإن الطريق سيكون مفتوحًا أمامنا لاستخلاص ثلاثة مواضيع نموذجية من الفلسفة التي تم اتخاذها في إيران كفلسفة أساسية، مع مراعاة وجهة نظر البحث المقارن، هذا سوف يسمح لنا بالانتهاء عن بعد من تحري معنى المشروع الغربي، بل وليس هذا فقط بل أيضا مغامرة تغريب العالم. إنهما شكلان لنفس الظاهرة، إلا إنهما شكلان لا نستطيع أن نخلطهما مع بعضهما

البعض. إن هذا المشروع المزدوج سوف يعلمنا كيف أنه إذا ما كانت هناك أية شرقيات Orientals باقية في العالم اليوم – وهذا بالمعنى الذي يفهمه السهروردي من هذه الكلمة – فإنها لا تنتمي كلية إلى أي من الغرب أو الشرق الجغرافي لعالمنا.

[٢] كيف نحرر أنفسنا من النزعة التاريخية

إن فينومينولوجيا الروح – كما أدرك هيجل هي دون شك إحدى العلامات المميزة للفلسفة الغربية – أتحدث عنها من أجل هذه العبارة وهذا ليس تقديرا شخصيا، وهي لا تعني علما وضعيا كما يعتقد، وهو ما قد فجر مذهب هيجل، إنها قمة فينومينولوجيا الروح، إنه التاريخ الذي فعل ذلك، ما الذي نقصده من ذلك بالضبط؟

إن اللغة السياسية الدارجة التي انتقلت إلى الفلسفة عند الجيل الأول من تلاميذ هيجل قد أدت إلى الحديث عن اليمين واليسار الهيجلي، واليمين الهيجلي كان ممثلا في هؤلاء اللاهوتيين الذين كانوا يعرفون بالتأمليين، وذلك بالمعنى التقني لهذه الكلمة (التي اشتقت من الكلمة اللاتينية Speculum، أي المرأة) والذين يقرأون هيجل بنفس الطريقة التي يقرأون بها للثيوصوفيين الكبار أمثال السيد ايكهارت M. Echart ويعقوب بوهمه J. Boehme الذين كان هيجل يكنّ لهما إعجابًا عميقًا، ولسوء الحظ فإن هذه الطريقة لقراءة هيجل لم تستمر، والهيجلية التي تمثلها قد ذهبت بعيدًا إلى تفسير أحادي الجانب ومختلف تماما، هو التفسير الذي ظهرت قسوته ودهاؤه في القرن التاسع عشر، فقد كان هناك منذ البداية لبسا يثقل على النسق بأسره، وعلينا أن نتعمق

أكثر إلى جذوره، على ضوء الفلسفة المقارنة، التي تملك آفاقا جديدة ما زالت غير معروفة حتى الآن، أو على الأقل مجهولة في وقت هيجل، وتظل حقيقة أن هذا الالتباس الأصلي الذي أتاح بحق للتاريخ أن يفجر المذهب الهيجلي.

ماذا سيكون في النهاية – من ناحية الأثر – موقف الفينومينولوجيا؟ أن الروح المطلق قد وجدت طريقها، لقد اكتملت العصور، لقد اكتمل التاريخ، أن آخرته Eschaton، نهاية مطافه قد مضت، أن ما يطلق عليه الآخره في لغة اللاهوت كي يدل على أحداث يوم القيامة، قد أدركناه بأنفسنا، بالتأكيد إذا قام أيّ من التأمليين الثيوصوفيين بقراءة هذه الأشياء وفهمها على أنها شيء تام بذاته في «الملكوت» Malakit – أي عالم الأرض السفلى، أو عالم الروح، وليس في عالم الأرض التجريبية أو الموضوعية التاريخية فإنه سوف يدهش أو يصدم في مفاهيمه، ولسوء الحظ فإنه في النص الهيجلي ذاته فإن هناك العديد من الأشياء تمر في هذا العالم وفي صورة من صور الإيمان بالأخرويات. لقد اكتملت هذه الأحداث (مثل: نابليون ومملكة بروسيا) لقد كان على التاريخ أن يتوقف.

لسوء الحظ فإن التاريخ لم يتوقف واستطاع الاستمرار فقط بسبب أنه اتخذ مذهبا أخرويا تألق في هذه الآونة وأعطاها اتجاها من هذه الأخرويات، حيث تركها وراءه بدلا من أن تكون أمام عينيه، فإن التاريخ قد انحرف

وأصبح يبحث في يأس عن اتجاه له ولم يكد يجده، ولاستمرار التاريخ في نفس الطريق وهو فقدان الاتجاه فإن التاريخ قد أصبح مجنونا (أردد أيضا كلمات الشاعر الإنجليزي تسيسترون Chesterton والذي أوضح أن العالم في وقتنا الحاضر مليء بالأفكار المسيحية التي أصابها الجنون)، نحن ندرك جميعا النشاط المأساوي للعلمانية، للمذهب اللاهوتي، والذي تأسس على وجهة نظر أخروية، على توقعات مستمرة وأساسية، والحد من هذه التوقعات يعني أن ندفع بالأخرويات إلى أخطار التاريخ. إن الأخرويات الحالية زائفة، تصنع أساطير زائفة من الناحية التاريخية تزهق ضمائرنا، فكيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ، أو اتجاه للتاريخ في غياب أي علامة تحول وراء التاريخ، أي نقطة استطاع فيها التاريخ أن يجهد نفسه أو أن يطلق سراح نفسه؟ إن هذا هو المقصود: بلا ميتا- تاريخ وبلا بعد يتخطى التاريخ. إنه لمن المهم بالنسبة لنا أن نضع هذه المأساة نصب أعيننا؛ لأن التوقعات الأخروية متأصلة في أعماق ضمائرنا نحن أهل الكتاب، وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لأخطار التاريخ أمرًا ممكنا، وإذا لم نكن على حذرنا من ذلك، إذا كنا نسعد برضا ذاتي معين، هو في الحقيقة ضد أنفسنا، فإننا سنجد أنفسنا مهددين بأن نصبح من المنغمسين في الملذات، وبالتأكيد فإن السر في هذا الترتيب الكوني المسرحي مجردا من معانيه بسبب آخرته، أو نظراته المحتومة التي لا يمكن تصورها أبدا فإنه يمكن أن يدعونا إلى إرجاعها ثانية إلى أصولها اللاهوتية والتي تعتبر كل مذاهبنا الأيديولوجية السياسية، الاجتماعية في الغرب في

القرن التاسع عشر ما هي إلا أشكال مختلفة من العلمانية، أين هو ذاك الشعار القائل بالروح المطلق والذي تكون فيه الإنسانية هي الأساس في أعمال فيلسوف مثل هيجل.

لقد أشرت في مكان آخر إلى الاختلاف مع هذا الشكل المسمى بالروح القدس والذي يرى فيه فلاسفتنا التقليديون العقل الفعال، الذي هو ملاك الإنسانية، وفي الوقت نفسه ملاك المعرفة، وملاك الوحي، أن محاولات فهم وإدراك أشكال هذه القوة النشيطة عن طريق ملاك الروح القدس، الذي أعتبره قاعدة للإنسانية والذي يعتبر هو تلك الشفقة لهذه القاعدة، إلا أن هذا الروح القدس ليس هو الروح المطلق الهيجلي، والتي كانت تسمم الإنسانية نوعًا من التسمم عن طريق تأليهه لكي لا نقول تعطيه نوعًا من الدوار بسبب مصائبه، ومن وقت لآخر أحاول أن ألقي نظرة خاطفة على ما يمكن أن تكون عليه «فينومينولوجيا الروح» إذا أعدنا التفكير، وأعدنا بناء هذا العالم كوظيفة لهذا الروح القدس، الذي هو وفقا للغنوصية الإسلامية يعد على التوالي وحي الأنبياء والفلاسفة على السواء. إنني لن أركز على هذا في هذه اللحظة، إنه أحد مهام الفلسفة المقارنة القادمة والتي لا يمكن للإنسان أن يحاول صياغتها بدون «خوف ورعدة».

من الأفضل الآن أن نأتي للموضوع الأساسي لهذه الدراسة وهو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامها بتحرير نفسها من أخطار

التاريخ بطريقة فينومينولوجيا، التي تركت نفسها معرضة لأخطار كارثة الهيجلية، ربما يكون هناك حلقة وصل بين اختفاء الأخرويات من ناحية، متضمنة – سقوط في التاريخ دون نهاية أو حد، Protology وعلم الآثار القديمة، كما يمكن أن نطلق عليه، وهو البحث في أصل كل ما هو قديم أو حديث دون التعاطف مع كل ما هو قديم، أن المنظور الأخروي (كما في الزرادشتية) يعني التوحيد أو الإحياء النهائي لكل الأشياء في أصلها النقي الصافي مرة ثانية بعد الانتهاء من مأساة هذا العالم، هذا المفهوم كان الضمان الكافي ضد كل تهديدات الموت، وحينما ينتهي هذا الضمان فكل شيء يحدث وكأنه معركة قد اشتعلت ضد الموت، ليس فقط للبكاء على الأطلال التي اختفت، لكن لإنقاذ الحضارات البائدة بعد الموت والنسيان، ويا لها من أعمال عظيمة وكفاح مُتتالٍ ذلك الذي قام به الغرب في القرن الماضي لاسترداد أو إحياء الحضارات البائدة! إن الغرب يجب أن يفخر لعمله هذا، إنه عمل لم يسبق له مثيل، ولكن في قلب هذا الكم من الانتصارات فإننا نحس بنفس الكم من الألم، هل إعادة اكتشاف عصور الإنسانية البائدة يعوضنا عن فقدان شعورنا بالبعث أو الآخرة؟ هل يمكن أن يفتح لنا الأبواب على مستقبل يتدفق فيما وراء هذا العالم، تلك الأبواب التي كنا قد أغلقناها أمام أنفسنا.

إن علماء الآثار ودارسي ما قبل التاريخ لم يقصروا في ترتيب الآثار التي أعادوها إلى النور ثانية في خطة زمنية دقيقة، تلك الدقة التي لا

تترك هامشًا للشك وعدم الاتفاق، لكن حين ننجح في هذا الوصف الزمني فما الذي سنستفيده بالتحديد؟ هل سيقوم عالم الآثار بالسماح لنا باكتشاف آخرة الأخرويات؟ من الذي سيجرؤ أن يذهب إلى هذا الحد؟ بالتأكيد أنها ليست الفلسفة التاريخية، حيث إن ذلك من الأشياء التي علمها عند الله، ولكن الفلسفة التاريخية ترضي نفسها بتأسيس مذاهب أيا كانت أنواعها، إلا أن فاعليتها عرضة للانتقاد بدرجة كبيرة غير محددة، وفي الحقيقة فإن هذا التفسير نادرا ما يبقى صالحا إلا لجيل واحد فقط، ومن الملاحظ جيدا أن مجموعات دوائر المعارف التاريخية الكبرى يجب أن يعاد النظر فيها وصياغتها ثانية مرة كل ثلاثين عاما.

ووسط كل قواعد التفسير قليلة الفائدة التي أعدها البشر لأنفسهم هناك هذه العقيدة، السببية الزائفة، على الرغم من أن كل أيديولوجية لم تكن إلا بنية فوقية ترتفع على بنية أساسية لنظام اقتصادي – اجتماعي، عقيدة محولة اعتباطيا إلى قاعدة للتفسير تظل هي نفسها غير مفسرة، حيث إنه لم يعد مقبولا أن يكون حدوث كل شيء على النقيض مما يجب أن يكون عليه: أليس الإنسان هو من يدير هذا العالم! واجبه الاقتصادي والسياسي في العالم كوظيفة لهذا المعنى الذي يعطيه لوجوده في هذا العالم، لدخوله وخروجه من هذا العالم، وباختصار، طبقا لرؤيته لعالم آخر دون البحث، بلا جدوى عن اتجاه له في هذا العالم، وفي هذه الحالة، فإنه لوهم صاف أن نحول التطور الاجتماعي الاقتصادي إلى

قاعدة تفسيرية عندما تكون هي نفسها قابلة للتفسير في نطاق ما لعملية أكثر تميزا، وكل شيء سوف يعتمد في الحقيقة على التدهور أو الهروب القوي لما وراء الطبيعة، إن الإنسانية التي ليس لديها أي علم عن أصل الكون لا يمكن أن تنظم العالم بإعطاء نفسها أهدافًا إنسانية، ويكون مجهودها متجها إلى تضييع قوى ينفذ إلى وراء عالمنا؟ إنها إنسانية هربت من أخطار التاريخ لتفقد عقلها بفقدانها اتجاهها.

والآن ماذا عسانا أن نقول إذا كنا كفينومينولوجيين وكفلاسفة نرتفع ضد هذا المفهوم الذي لا يمكن أن يتصور الأشياء إلا طبقا لتكوينها الزمني والتي تطلق على نفسها التاريخانية.

١) إنها ليست مسألة الإقلاع عن الدراسات التاريخية بالتأكيد! فالإنسانية التي تتوقف عن التعمق في دراسة تاريخها هي إنسانية فاقدة الذاكرة، إنها ستكون مثل شخص فقد ذاكرته، وحتى اليوم ربما يكون هناك خطر مؤجل، إذا لم يكن كذلك بالفعل؟ فكيف يمكن وجود بعض التصريحات أو القرارات التي تتضمن عن طريق مباشر وغير مباشر مصير الإنسانية كلها، وتدل على جهل بالتاريخ لا يمكن تصديقه؟ وعندما يعلن حقيقة أنه يوجد على العكس من ذلك – بين الجيولوجيين وعلماء المعادن من يعرفون تماما إلى أي مدى يرجع موضوع أبحاثهم العلمية في الماضي. وبعد ذلك أين توجد مصادر الطاقة التي كثر الحديث عنها في وقتنا هذا إذا لم يكن لها أصل في الماضي

السحيق للأرض؟ أين هو مستقبل أي نهر من الأنهار؟ هو هو عند مصبه عندما يبدأ في فقدان مياهه في المحيط أم هو بالأحرى عند مصدره؟ لعل علومنا الإنسانية لا تنسى هذا.

إن احتجاج الفلاسفة ضد ما يطلق عليه التاريخانية لا يتعلق بأي صورة بمثل هذه النظرة البسيطة، أن ما يوجد في عقولهم هو:

٢) إنهم يضعون أبصارهم بالتحديد أمام هذا المفهوم الذي يوضح ذاته مع انحراف الوعي التاريخي عن الوضع السوي، والذي يدعي بأنه يفيد معنى ومجال المذهب الفلسفي إلى العصر الذي يظهر فيه كما لو كان هذا العصر هو المفسر الوحيد له، إنه دائما نفس الهوس أو الجنون، أن حالة المجتمع تعتبر كالمعطى الأول عندما نكون بالفعل نتيجة إدراك العالم الذي سبق كل ترتيب تجريبي للأشياء. فوجهة نظر الدراسات الدينية تم تزييفها كلية، أن الناس يقولون عن الفيلسوف إنه ابن عصره تماما، إلا أن هذا التفسير يغفل ببساطة أن الفيلسوف أولا هو نفسه عبارة عن زمنه، لأنه إذا كان فيلسوفا حقيقيا فإنه يرتفع فوق ما اصطلح عليه تعسفيا تحت اسم «عصره»؛ لأن هذا العصر أو الزمن ليس على الأقل زمنه حيث إنه الوقت المجهول للعالم بأجمعه.

وهنا فإننا نقترب من مواجهة السقوط الكبير لما يسمى بالفكر الحديث، والذي يغلق بشدة كل المنافذ التي يمكن أن تؤدي إلى ما وراء

هذا العالم، هذا هو ما يعرف باسم «اللارادية» وقد استخدمت لأغراضها علم الاجتماع والتاريخانية والتحليل النفسي واللسانيات أيضا، وبدلا من إنقاذ الظواهر فقد بددتها تماما، رافضة أي معنى تصاعدي لما يمكن أن يمثل أمنا زائفا لاستحالة إقامة ميتافيزيقا صالحة. ولكن لماذا يتعين علينا أن ننحني أمام هذا القرار، أكان يجب أن يكون الذريعة التافهة لننحاز لزماننا؟ وفي هذه الحالة إذا كان بمقدورنا أن نرى الأشياء تبعا لطريقة السهروردي شيخنا الشرقي (شيخ الإشراق) فإننا سوف نسرع في إعلان الانفصال.

فبالنسبة «لشيخنا الشرقي» كان هناك، على سبيل المثال إرصادات الفلكيين والتي استمرت صلاحيتها حتى عندما ظهرت أشياء أكثر دقة، وحتى هؤلاء الذين لم يكونوا فلكيين كانوا على ثقة كبيرة بهم. وكانت هناك ملاحظات الفلاسفة والروحانيين الذي نفذوا إلى الملكوت، أي إلى ذلك العالم السفلي الخفي، أي إلى عالم الروح. أن ملاحظتهم نالت نفس الثقة التي نالها الفلكيون، والذين لم يتفكروا في الملكوت من قبل كانوا يعتبرونهم مرشديهم، ما هي القيمة التأثيرية للنقد الموجه ضد هؤلاء الذين رأوه رؤيا العين في الواقع من بعض الناس الذين لم يروا أي شيء، ولم يكونوا مبرري أي شيء؟ أعرف أن الموقف كان جزئيا ولكنني أعتقد أن الموقف في عصرنا سيكون في تمثيل الفيلسوف ضمير مسئوليته، جراءة السهروردي ويتخذها لنفسه.

إن الذي أشرت إليه الآن كحدس الماهية: Wesenschau في فكر السهروردي يمكننا أن نطلق عليه رؤيا الأشياء في الملكوت. فالتاريخ الذي يشكل في الفيلسوف رؤيته هو نقطة تحول لا أكثر، إن الذي يجعل الثيوصوفية الشرقية حقيقة ليس أنها تأسست في الحقيقة من ٥٨٢هـ- ١١٨٧م على يد السهروردي، ذلك أن هذه الرؤية لا تحدث في هذا العالم ولكن في الملكوت، وليس في زمن هذا العالم، لكن في زمن الملكوت أن عدم قيمة هذه الرؤية ورفض مضمونها هو ببساطة تدمير للظاهرة، هذا هو ما يفعله النقد العقلاني التاريخي وبالتأكيد فهو ليس هدف الفينومينولوجيا.

٣) ينشأ من هذا النقد الأساسي والذي نضعه في مستوى النقص التاريخي للمفاهيم الميتافيزيقية نقدا آخر، والذي يعتبر من ضمن المبادئ السابقة، يظهر ضد الادعاء بتغير شعار الحدث وإثباته إلى أحداث هذا العالم، وليكن إدراكه حسيًّا بالوسائل التجريبية وإثباته عن طريق أي شخص أو عن طريق تسجيله في الأرشيف، لا نفي الحقيقة، فإن هناك أحداثًا أخرى ليس لها الحق الكامل لأن تكون في نفس مرتبة الحدث ولكنها ليست عرضة للمعايير التجريبية للحدث، هذه هي «الأحداث في السماء أو في الجنة»، في الملكوت كما في مقدمة ونهاية الجزء الثاني من «فاوست»، أن الضعف الكبير لهذا العصر هو أنه لم يعد قادرًا على استيعاب

حقيقة أحداث من هذا النوع، لذلك فهي تحبس نفسها داخل إطار مشكلة «الأسطورة» أو التاريخ؟ أن أي شيء لا يمكن تأسيسه بدون شك كشيء تاريخي بالمعنى التجريبي للكلمة نسميه «أسطورة» أو خرافة، والتي تعتبر إلى حد كبير شيئًا غير حقيقي ثم تسقط في الفخ الساحر لهذه الأيام والمسمى عدم الإيمان بالأساطير؛ لأنها لم يعد لها أي رغبة في إظهار ترتيب الأحداث والتي ليست بأسطورة أو تاريخ؟

دعنا نتناولها من أقصر الطرق أن المفهوم السائد هذه الأيام هو إظهار الإنسان كما هو كائن في تاريخ، هذا هو المفهوم السطحي للتاريخ والذي يخضع لسراب السببية التاريخية والتي نقدم لها هنا – فهو مفهوم مضاد في وضعه، مفهوم بدونه لا يكون للتاريخ الخارجي للظاهرات التاريخية أي أساس. هذه النظرة تضع في اعتبارها أن التاريخ هو الإنسان، أن شيئًا مثل التاريخ قد بدأ فقط مع الإنسان لذلك يحضر الإنسان معه أساسا شيئا يعد دائما سابقا للتاريخ، شيئًا ما لا يتوقف عن اصطحابه معه والذي سيكون ملاذه ضد التاريخ الخارجي. إنها إذن مسألة تاريخ داخلي أو تاريخ خفي بالمعنى الدقيق للكلمة، التاريخ الباطني الذي لا تتم أحداثه في العالم الخارجي للأشياء، لكن في العالم الكامن الداخلي للحالات المعاشة، أحداث في الملكوت، في عالم الروح، في «السماء» أو في «جهنم» التي يحملها الإنسان داخل نفسه.

إن هذا التاريخ الذي يحمله الإنسان في أعماق نفسه، هذه الجنة، وهذه النار التي بداخله والتي تدرك نفسها في نسيج الحقائق التاريخية، التي تنتج عن كل مناسبة مختلفة لرغبات الإنسان، إنها تشيئ نفسها بالتساوي في التاريخ، تعتبر أحداثه في الواقع ما زالت تتخذ لنفسها مسرحًا في الملكوت حتى ولو كانت أحداثه ومآثمه تنطبق على سيناريو ينتمي شكلا لهذا العالم، لكن هذه الأحداث يمكن إدراكها والتعرف عليها عن طريق أداة غير المعرفة التجريبية أو الميتافيزيقية أو التاريخية، أن هذه أحداث الملامح البطولية (مثل أحداث الافستا أو الشاهنامة، أو أحداث أسطورة الكنائس المقدسة)، مرة ثانية إنها أحداث التاريخ الخفي الداخلي والتي توحي بالروايات المميزة التي تكون أكثر الروايات صدقا. ولنتحدث بتفصيل أكثر، أن هذه الأحداث هي التي تصنع التاريخ المقدس، وإذا أردنا أن نتجنب أي تدخل مع التاريخ التجريبي فلنقل ببساطة أحداث المتغيرات الدينية Hierologies أو الأشياء المقدسة.

ولكي نفهم هذه الأحداث يجب أن ينتمي الإنسان نفسه بطريقة أو بأخرى إلى هذا التاريخ المقدس، كما يحدث أن يمر في الملكوت، أي إن أمكن القول في الإنسان الداخلي، والدليل أن هؤلاء الذين لا يؤمنون بذلك ينكرون حقيقة تميز هذه الأحداث عندما يكونون غير مهتمين باحترامها بأي وسيلة، إننا جميعا نعرف السؤال القرآني، العرض

البلاغي الذي طرح على الإنسانية كلها ممثلة في الإنسان الأول: ألست بربكم؟ ألست أنا سيدكم؟ بالتأكيد، فإن هذا ليس بتاريخ بالمعنى المتداول للكلمة، ذلك لأن هذه المسألة حدثت قبل زمن عالمنا الحالي، إلا أن تلك المسألة ليست بأسطورة بالمعنى المعتاد للكلمة، ويمكنني مضاعفة الأمثلة المأخوذة من الإنجيل ومن القبالة لدى اليهود ومن القرآن والحديث، إن هذه الأحداث تعد من نوع مختلف تماما عن أحداث حملات «يوليوس قيصر» أو حكم نابليون بونابرت التي يمكن أن تسجل في كتب التاريخ، وللإنصاف ومن أجل إعطاء هذه الأحداث قدرها، فإنها تعني إدراك الحقيقة الخاصة بها في عالم وسيط، والذي كان الهدف الخاص لأبحاث فلاسفتنا الإيرانيين «عالم المثل»، والذي ليس بخيالي على الإطلاق، ولكنه البرزخ Barsakh[D][٤] أي المساحة بينهما، المسافة الوسيطة بين المحسوس والعقلي.

والآن يمكنك رؤيتها: سواء أكانت مسألة تأسيس ظاهرة التاريخ الخارجي كما هي متأصلة في التاريخ للإنسان أم تلك التي في العالم الوسيط التي هي الشواهد المرئية لهذا العالم الداخلي، للإنسان فلكي يفهم هذا المعنى، ولإنفاذ الحقيقة فإن الأمر يتطلب نفس الوسيلة وهي «كشف المحجوب» الذي يكشف النقاب عما يوضح نفسه بينما يظل مختفيا في الظاهرة. لقد قلت الآن إن هذه هي الفينومينولوجيا، وأن هذا هو تماما ما يفعله التأويل في أعمال الثيوصوفيين الروحانيين، أنها ليست مسألة أي

جدل تركيبي: إنها مسألة قيادة الملاحظ إلى نقطة يسمح لنفسه برؤية ما هو مُختفٍ، هذا هو التأويل أساسا، إنه لا يساوي شيئا أن يكون كل ما تقدم، كل ما ذكرناه له أصول لاهوتية بين الثلاث فروع الكبيرة لأهل الكتاب.

٤) إننا الآن في موقف أفضل لنفهم مهمة الفلسفة المقارنة ولنرى كيف أنها لا تهتم بالترتيب الزمني لتاريخ الفلسفة، ولا بغرض بناء فلسفة للتاريخ، سأذكر مثالا يمسنا في إيران بملحوظة مألوفة، حيث إنني سأشير ثانية إلى السهروردي. إذا كان «شيخ الإشراق»، قد اعتقد كما قيل عنه في وقتنا، أن الفلسفة ليست إلا بُنى فوقية تعكس حالة مجتمع ما في لحظة معينة، بنية فوقية قد هجرت عن طريق البنية السفلية السابقة عليها، فلن يكون الباعث لفلسفة النور في إيران والتي كان قد مارسها، حكماء فارس القدماء. إن قراره كان كافيا لإلغاء الفجوة الزمانية، ومنذ ذلك الحين حتى الآن فإن الخسروانية Khasrovanuyum في إيران القديمة كانوا السابقين للإشراقيين، الأفلاطونيين في فارس، وهذه ربما تعتبر نظرة للروح بالنسبة للمؤرخ المؤمن بالمادية التاريخية الوضعية. وبالنسبة للفينومينولوجي فإنها في الواقع واقعة روحية صالحة الأساس، بالرغم من كل العواقب التي ستتلوها.

وعند فهم وجهة النظر هذه، فإنني سوف أسوق ثلاثة أمثلة، ثلاثة مواضيع توضح لنا من البداية الدور الذي يمكن أن يقوم به الفلاسفة

الإيرانيون، ويأخذونه على عاتقهم من بين المهام المتعددة للفلسفة المقارنة. ولقد تجنبت والتفت حول موضوعين آخرين مقارنين في الملاحظات السابقة: من ناحية «ميتافيزيقا الروح» التي تقوم على مطابقة القوة العقلية للفلاسفة والروح القدس للوحي، ومن ناحية أخرى «ميتافيزيقا الخيال»، مؤيدا فينومينولوجيا «البرزخ» أو «عالم الخيال». لقد تعاملت مع هذه المواضيع في كتبي، لهذا فإنني أفضل أن أركز الانتباه الآن على ثلاثة مواضيع للبحث المقارن، والذي ما زال يعد بالنسبة لي في مرحلة التكوين، لذلك فلا تتوقع مني استنتاجات كاملة، لكن إلى حد ما تأكيدا لمطالب أخرى على نفس الخط في المستقبل.

[٣] ثلاثة نماذج لقضايا مقارنة

إن مهمة المقارنة هنا محددة جدا بما أن المواضيع التي تطرح نفسها لها جذور في الثيوصوفية الروحية كما سلم بها حكماء الثلاث مجتمعات الكبيرة للتراث الإبراهيمي، أن المشاركة الإيرانية في هذه النقطة أضافت إليها هذه الملاحظة التي في صالحها، والتي ندين بالفضل فيها للسهروردي والتي نتجت عن اندماج التراث النبوي الزرادشتي لإيران القديمة في التراث النبوي للقرآن والإنجيل. إن أي فلسفة مقارنة ترمي إلى السير في خطوط فينومينولوجية يجب أن تتصرف بحصافة كبيرة. إن المقارنة لا تهتم فقط بالتشابهات، بل تأخذ في اعتبارها الاختلافات أيضا، ربما تكون هذه التشابهات والاختلافات لا يزال لها معنى بعلاقاته، ومؤكدة أنني أعتقد أن هذه هي الحالة بالنسبة لهذه الموضوعات الثلاث التي سوف أقدمها لكم الآن، والتي تتعلق بــ:

١. الأفكار الأفلاطونية.
٢. مذهب تكثيف الجوهر.
٣. تحديد مهمة التاريخ المقدس أو مرحلة ما قبل التاريخ.

(١)الأفكار الأفلاطونية (المثل الأفلاطونية) أو نماذج النور «المثل النورية» Mothal Nuriya هي الموضوع السائد في فلسفة

الإشراقيين، الأفلاطونيين الفرس. فلنعد قراءة بعض السطور لأفلاطون – ضمن سطور أخرى عديدة – يمكن أن تحيي ذاكرتنا عن بعض الخصائص الأساسية لفلسفته «هذه الأفكار تتضمن مجموعة من الأسس ذات شكل ثابت، ليست بمخلوقة أو فانية، لا تقبل بينها أي عنصر أجنبي، ولا تحول نفسها إلى شيء آخر، لا تدرك للعين أو لأي حاسة أخرى، تعطي نفسها للعقل فقط (طيماوس Timaeus 52a). لقد كان الإبداع الشخصي للسهروردي تفسير الأفكار النموذجية، كما تصورها أفلاطون، بلغة المذهب الملائكي الزرادشتي، الأفكار أصبحت ملائكة أو سادة العناصر أو الأنواع في هذا العالم، وفي الوقت نفسه هناك علم الكون الزرادشتي والمندمج في الأفلاطونية المحدثة[٥].

وهناك المزيد... فوق عالم الأفكار النموذجية، فإن شيخ الإشراق قد تصور عالم الكائنات الأولية للنور، عالم الأمهات والذي يمكن مقارنته بنيويا مع عالم Sefirat في القبالة عند اليهود، يبدر لي أن التقدم في دراسة أفكار السهروردي كما تبدو اليوم، وثيقة الصلة بالاقتراحات التي اقترحها درامستتير Darmesteter[E] منذ عدة أعوام مضت، هذا الرجل الذي ظل كعلامة فخر لعلم الإيرانيات الفرنسي في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، وفي تعليقه على ترجمته للافستا، الكتاب المقدس للزرادشتية، فإن دارمستتير قد قارن الملائكة الرئيسية

في الديانة الزرادشتية الخالدين منهم فحسب، ومفهوم القوى الإلهية المقدسة لدى فيلون السكندري الذي يعد تأثيره على الفكر الديني الغربي معترفا به تماما، أن اقتراح دارمستتير لم ينتج عنه أية ثمار، لأنه يوجد القليل من الفلاسفة الذين اهتموا بالمذهب الإيراني، إلا أنني، لدي إحساس بأن السهروردي قد وافق عليها وبحماس، ومن ثم فهناك مجال واسع للدراسة المقارنة يقع أمامنا الآن.

وبالإضافة إلى ذلك سوف نجد في الجزء الثاني من كتاب «مختارات من الفلاسفة الإيرانيين» عملًا بارزًا ندين بالفضل فيه إلى صديقي وزميلي البروفيسور سيد جلال اشتياني Ashtiyani ولقد كنت مسئولا عن الجزء الفرنسي من هذا الكتاب، وهناك فصل طويل أيضا مخصص لأحد فلاسفتنا والذي ما يزال حتى الآن غير معروف تماما: ابن أجهاجاني Ibn Aghajani(٦)، أنه كان أحد تلاميذ ملا صدرا الشيرازي في القرن الثاني عشر، لقد ترك لنا تعليقا بارزا على كتاب «الفحم المحترق» Burnig Cook لميرداماد الفيلسوف الكبير ومعلم مدارس أصفهان في عصر الدولة الصفوية، إنني أكرر الآن قصة ظهور واختفاء ثم ما تلا ذلك من إعادة اكتشاف هذه المخطوطة الأصلية المكتوبة بخط اليد، أن هذا الجزء بأكمله يعتبر مثالًا لهذا النوع من الروايات البوليسية التي ليست بنادرة في السجلات التاريخية للبحث العلمي ومفاجآتها(F)، أن ميرداماد معلم ابن أجهاجاني، لم يكن إشراقيا

بالمعنى الدقيق للكلمة، أن موقفه بالنسبة للأفكار الأفلاطوني يتقلب خلال رحلة أحداث حياته العلمية. وتبقى حقيقة أنه قد رمز لها في كتابه العظيم بمصطلح غريب والذي كنت اطلعت عليه بالصدفة، ولم أستطع تفسير معناه الدقيق ولكن عند ظهور عمل ابن أجهاجاني للنور ثانية قد أعطانا مفتاحها أخيرا(G).

إن ميرداماد يسأل قارئه: هل أتى إليك ما هو منسوب إلى «إمام الحكمة»، أفلاطون العظيم وأستاذه سقراط. إن السؤال يشير إلى مذهب الأفكار الأفلاطونية، لكن ميرداماد يطلق عليها هذا الاسم الغريب «الطبائع المرسلة» Tabau Marsala أو حتى «الجواهر المرسلة» Opastalic natures أن الفضل يعود لابن أجهاجاني في معرفتنا بأن هذا المصطلح يشير إلى الأفكار الأفلاطونية، أن ما يدهشنا فعلا هو وصفها بأنها «مرسلة» ومطلقة بهذا الشكل على الأفكار الأفلاطونية «النماذج المعيارية للنور» لأن هذا المصطلح «مرسل» هو أحد مميزات معجم مذهب النبوات. النبي المرسل هو نبي مبعوث للناس، لمدينة أو لمجتمع ما، ويجب تمييزه عن النبي والرسول، والذي يكون مكلفًا بإظهار دين أو كتاب سماوي جديد. والآن هناك أحد المشاكل التي يجب وضعها موضع الاعتبار من بين أهم المشاكل في الفلسفة الأفلاطونية، وهي كيف يستطيع التوفيق بين تأصيل الفكرة وتصعيد الفكرة. إن الفكرة يجب أن تكون متأصلة وإلا فلن يكون

الهدف العقلي كما هو، لكن في الوقت نفسه فإن الفكرة يجب أن تظل مصعدة جذريا، إن الفكرة ليست عرضة للتغيير، الميلاد، والتحلل أو الموت، إن العلاقة بين الأفكار الأصلية للعالم العقلي، وحقائق العالم المحسوس هي كما اقترح أفلاطون تسميتها بالمشاركة(٧).

وفي معجم ميرداماد فإن هذه العلاقة لا نعبر عنها بمصطلحات التأصيل أو التجسيد، ولكن في مصطلحات مذهب النبوات والرسالة النبوية، أن ميرداماد يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين في هذا العالم، والفلسفة النبوية للشيعة تدعونا هنا إلى مفهوم نبوي للفلسفة الأفلاطونية، كاختلافها عن الأفلاطونية مثلا – أو كديانة نبوية للتجليات بالنسبة لديانة التجسيم. إن وظيفة الرسول هي أن يحدث تقابل عن طريق التجلي في العالم الوسيط، عالم المُثُل (العالم المثالي) أو العالم الخيالي، أن هذا المفهوم دون شك يتوافق – على ما أعتقد – مع مفهوم السهروردي، وهذان المفهومان معا يحددان الخط الزمني الأفلاطوني في إيران، كل في وقته وفي عصره، ويبدو لي أن هذا الشكل من الأفلاطونية واجه تفسيرات متعددة على مر القرون، لذا فإن لدينا هنا طريقًا ملكيًّا – نادرا ما تم اتباعه من قبل – ومفتوح أمامنا للبحث في موضوعات الفلسفة المقارنة.

(٢) موضوع آخر لا يضيف شيئا ذا أهمية لما سبق، ذلك الذي نشأ من عمل ملا صدرا الشيرازي (٧٩٧هـ - ١٥٧١م)(٨) أشهر تلاميذ

ميرداماد، والذي سيطرت أعماله العبقرية البارزة على الفلسفة الإيرانية طوال القرون الأربعة الماضية، إن ملا صدرا أحدث ثورة في ميتافيزيقا الوجود، بعكسه ترتيب الأولويات المدروسة عن طريق فلاسفة ميتافيزيقا الماهيات العظام في هذا الحين، وهذا الأخير اعتبر أن الماهية، أو كينونة الأشياء ثابتة وغير قابلة للتغيير والوجود يمكن أن يحدث أم لا، كما يجب وفقا للحالة، فهي لا تغير شيئًا في تركيب هذه الماهيات، وقد أعطى ملا صدرا من ناحية أخرى – الأسبقية للوجود، وهكذا فإن طريقة الوجود هي التي تحدد طبيعة الجوهر، أن طريقة الوجود هي بالفعل قادرة على عدد من الدرجات من التكيف والتداني بالنسبة لميتافيزيقا الماهيات. فإن تكوين الإنسان على سبيل المثال أو تركيب الجسم من الثوابت، وبالنسبة للوجود الميتافيزيقي عند ملا صدرا فإن كينونة الإنسان تتضمن درجات متعددة، بدءا من تلك الشياطين ذات الوجه الآدمي، إلى الحالة السامية للإنسان الكامل. إن ما يطلق عليه الجسد يمر خلال حالات متعددة بدءًا من تلك الحالة الفاسدة للجسم في هذا العالم إلى الحالة الراقية، بل وحتى ما نسميه الجسم الإلهي Jism elahi وفي كل مناسبة، فإن هذه الإثارات تعتمد على مدى التكثيف أو التهدئة على تداني الوجود، ملا صدرا هو فيلسوف النسخ والتناسخ[٩]، إن فكرة الوجود تستتبع فكرة

أشكال الوجود، أو أشكال الماهية التي هي إحدى السمات العظيمة لفكرة الميتافيزيقي، وبطبيعتها فإنها تعد الطريق وتهيئة للفينومينولوجيا فعل الوجود.

هذه المسألة قد شغلت حيزا كبيرا لدى الفلاسفة المدرسيين اللاتين في القرن الرابع عشر، إن هذا الموضوع الذي أطلق عليه في اللاتينية تكثيف أو تخفيف الأشكال De intensione et remissione Farmarum التي تفترض أن هناك فاصلًا، مجالًا من التغير لعبت على حدوده تغيرات الكثافة النوعية أنه هذا الفاصل، هذا المجال من التغيرات الذي تم تحديده على أنه «نطاق الأشكال» هناك أسماء لبعض الفلاسفة الذين تساوي إبداعاتهم رهافة أفكارهم الفائقة والذين ما زالوا متصلين بالبحث المتعمق في هذا الموضوع ومنهم بالأخص جان الريباوي Jean de Ripa[١٠] الفيلسوف الإيطالي الفرنسيسكاني من القرن الرابع عشر، والذي ما زالت أعماله بعيدة جدا عن إمكانية نشرها كاملة، وهو أيضا مثل ملا صدرا منذ قرنين ونصف مضت، كان يجب عليه أن يصارع الفلاسفة قليلي الدهاء والذين يعتقد أنهم يمكنهم بالإبقاء على الماهيات آمنة من تنويعات التكثيف هذه ومن تجريد فعل الوجود Variations of intensity and degradation.

ولكن للسيطرة على هذه المسألة، بل وحتى على الفترة الزمنية نجد اسم نيقولاس أورسييم Oresme[١١] الفيلسوف النورماندي الذي كان

أستاذا في جامعة نافار Navarree ثم أسقفا في ليزيز[H]، أن عبقرية أورسيم قد أوحت إليه نهجا جديدا تماما لا يمكن تقدير كفاءته إلا بصعوبة، لقد أخذ على عاتقه إعداد بيان تخطيطي تمثيلي للاختلافات النوعية، فلنفهم هذا جيدا أنها ليست مسألة التحويل إلى إعداد كما نفعل عادة الآن، وليست العوامل الكمية مثل الأعداد والإحصائيات على الإطلاق، أنها مسألة ترتيب أورسيم بتوافق للبيانات التي كان متعذرا اختزالها وهي في الأساس نوعية، وتمثيل عددي لهذه البيانات من خلال الوسيط، ليس في إعداد، لكن في أشكال هندسية (المثلث، الدائرة، شبه المنحرف... إلخ) بالتأكيد فإن هذه الأشكال وطبيعتها تخص عنصرًا نوعيًّا معينًا، ويجب ألا ننسى ذلك فالشيء المدهش هو أن نقطة الانطلاق لهذه الأبحاث كانت لاهوتية، أن اللاهوتيين كانوا يسألون على الزكاة أو الصدقة يمكن أن تزيد أو تنقص في الإنسان، أن اللاهوت الذي أصبح من البدع الآن إنكار أية فعالية عملية له وجود – مع ذلك – في أصل المشكلة التي كرس لها أساتذة جامعة باريس أنفسهم خلال القرن الرابع عشر.

ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن نسأل مثلا عما هو تكثيف صورة أو لون من حيث النوعية، هل يتعين على إخفاء شكل قديم أو إضافة شكل جديد إليه؟ إنهم يبحثون في مسألة ما إذا كانت أحداث الروح يمكن أن تكثف أو تصبح أقل كثافة، وإذا ما كانت التسليم باقتراح أو اعتقاد يمكن أن يكثف أو يخفف، إذن ما الذي يتوقف عليه الزيادة والنقصان؟

وهنا، فإننا نجد نفس الموضوع الموجود في ملا صدرا والمتهم بتكثيف وتجريد كل الكائن، هذا الموضوع استمر وتطور مع أورسيم وبشكل مختلف تماما مع ملا صدرا، ويمكن أن نقول إن أورسيم أخذ على عاتقه مهمة ترتيب التنويعات بواسطة أمثلة هندسية، أمثلة لها خصائص وحركات في الكائنات، لقد عبر عن امتداد الخصائص والحركات بطول أشكاله، وقوة هذه الحركات والخصائص باتساع أشكاله، وبفعل ذلك فقد مثل هندسيا المسافات التي يمر من خلالها اختلاف حركة متغيرة (لاحظ أنها ليست فقط مسألة حركة محلية لكن أيضا التقدم النوعي للتغير) وأهمية هذا الموضوع هو أفضل ما قام به حيدر الآملي Haydar Amali[١٢]. والذي كان أحد المعاصرين لأورسيم في القرن الرابع عشر في إيران، والذي تميز بذوقه ومهاراته في الفن التخطيطي أو البياني، وذلك بإعطاء تمثيل هندسي للمسافات الروحية، إن معدل هذه البيانات ليس فقط تشابهًا محكومًا بتركيب الأشكال الهندسية ولكنه بالأحرى تشابه مؤسس بالتوصيلات المحددة بهذا الجبر الفلسفي المعروف باسم «علم الحروف» وعلى حد علمي فإنه لم يتم تخصيص أي دراسة مقارنة لهذا الموضوع.

صحيح أن بعض مؤرخي العلم قد رأوا في هذه الطريقة في التعبير – عن الظاهرة النوعية بمصطلحات كمية كما نجد أورسيم – شيء مثل البدايات الأولى لما قد أطلق عليه في العصر الحديث علم الفيزياء،

وهناك نقطة أخرى أبعد يجب أن تتبادر إلى الذهن، فالذي تمنى أورسيم أن يجعله ممكنا هو الحدس المكاني «التأمل الخيالي» تفضل الأشكال الهندسية، الظاهرة نوعيا والتي بطبيعتها الذاتية تبتعد عن التمثيل البعدي. وبذلك قد التقى ثانية مع ميتافيزيقا الخيال التي كانت بارزة في الشرح العظيم لبروكلرس Praclus[١٣] على «عناصر» إقليدس، ويقول فينومينولوجي إن ما لدينا هنا ليس التحول من علم نوعي إلى كمي مثل ما هو في عصرنا، فأنا أعتبر أن مؤرخي العلم بعيدون جدا عن الغرض الحقيقي من مجهوداتهم ليجعلوا أورسيم المبشر بالهندسة التحليلية؛ لأن فكرة تبديل الأشكال الهندسية بعلاقات جبرية لم تخطر بباله أبدا. إن مثل هذا الإجراء كان يمكن أن يدمر اتجاه جهوده، الجهود التي كانت تهدف في النهاية إلى توضيح كيف يصبح الزمان مكانا، ولهذا فإنني أفضل القول بأن أورسيم كان يحاول أن يدرك نوعًا من العلم لا يزال في انتظار تطوره الحقيقي، وبالتأكيد فإن حالة البحث كما تركها أورسيم يمكن أن توجه الباحثين عن الحقيقة إلى اتجاه جديد، ولكنه ليس ممكنا استنتاج ضرورة منطقية للعبور من إحداها إلى الأخرى، ولهذا فإن الهندسة التحليلية كانت في أشد الحاجة إلى وجود تفسير ديكارت، الذي ظل أول وآخر تفسير لهذه الظاهرة. وليس هناك ضرورة منطقية تسمح لنا باستنتاج أفكار ديكارت من بين أفكار أورسيم، ولهذا فإننا سنكرس أنفسنا بدلا من ذلك للاستطلاع

كفينومينولوجيين لكل المجال المفتوح أمامنا بالإبداعات بفضل عبقرية أورسيم الحدسية، وهو مجال ضخم.

وبالفعل، فإننا يمكن أن نمثل الموضوع الذي تحدث فيه الاختلافات النوعية على شكل خط، أن خطي الطول والعرض هما الإحداثيان اللذان يمثلان هذه الاختلافات بيانيا واللذان يؤسسان معًا السطح، إلا أن المرء يمكن أن يمثل هذا الموضوع من البادية بسطح منبسط ثم تدرس الصلة التي تخبرنا عن كل نقاط السطح، خط العرض هنا سوف يكون الخط على سطح مكونًا بُعدا ثالثا. ولكن هذه الصفة السطحية لا ترهق فكرتنا عن الصفة، الموضوع المعروف بهذه الصفة هو في الحقيقة ليس خطا أو سطحا لكنه جسم صلب حقيقي، إننا الآن مهتمون بالصفة الجسدية، لكن إذا مثلنا هذه الاختلافات النوعية الآن بجسم صلب ذي ثلاثة أبعاد، فالإنسان هكذا يمد أسلوب التمثيل المستخدم من الأصل للصفات الخطية والسطحية للصفات الجسدية ذات الثلاثة أبعاد. ولكن إذا كان هناك الآن مثال ذو ثلاثة أبعاد يأخذ الدور الذي يلعبه خط الطول في الحالات السابقة لكي يمثل ما يجب أن يكون هنا خط العرض، فلا بد من وجود بعد رابع هنا، ولسوء الحظ فإننا لا نملك مثل هذا البعد الرابع.

وهنا مرة ثانية كان لدى أورسيم حدس عبقري، لقد اعتبر صفة الجسدية كما لو كانت مركبة من جسدين، تلك الناتجة عن امتداد

الموضوع في الأبعاد الثلاثة (للفضاء) المكان. وهناك أخرى هي تلك الموجودة في الخيال فقط والتي تنتج عن تكثيف الصفة المضاعفة بتعدد السطوح والتي يمكن اكتشافها في الطبيعة الداخلية للموضوع، لقد تحدثت عن هذا كحدس لعبقرية لأنه قد ظهرت فيها الفكرة العامة للجسدية، من مجرد حقيقة إنها تفترض بُعدًا رابعًا، وتكمل نفسها في العالم الخيالي الذي تؤكده في الوقت نفسه الذي تفترضه فيه، إلا أن هذا العالم الخيالي للجسم الخفي الذي أطلق عليه هنري مور[١٤] – أحد أفلاطوني كمبريدج في القرن السابع عشر – البعد الرابع، وهكذا فإنه نفس هذا العالم الخفي الخيالي الذي قامت ميتافيزيقا الخيال عليه، والمحولة في فكر ملا صدر إلى قدرة روحية صافية تفترضه وتستكشفه، هنا أيضا فإن ملا صدرا يرفض نفس الافتراض بالجسدية التي ليست كاملة في العالم التجريبي ذي الأبعاد الثلاثة، وهنا أيضا تحت جذور موضوع الهياكل السماوية النموذجية، أنه الهيكل الأرضي لا يكون منتهيا أو كاملا. البناء الحسي ذو ثلاثة أبعاد مكانية، إنه يكون كاملا في مجموعة فقط في الخفاء الذي يمكن تخيله فقط. إن فيلسوف إيراني مثل القاضي سعيد القمي Qazi Said Qommi[I] [١٥] من القرن السابع عشر قد طور موضوع الطراز الأولي السماوي للهيكل التكعيبي بطريقة رائعة، هذا هو الموضوع الذي يتطابق مع المعرفة الروحية الإسلامية لهذا الهيكل السماوي لأورشليم (القدس) كنموذج بدائي للهيكل الأرضي في القدس.

لقد أشرت في مكان آخر إلى علاقة أساسية بين أفلاطوني فارس وأفلاطونيو كمبريدج هي أكثر من أن تكون مجرد تاريخ زمني، والذي يرى من خلالها أنهما كانا متعاصرين. وعلى ضوء أبحاث أورسيم فإننا نجد مجالا للفلسفة المقارنة مفتوحا أمامنا وهو من عدم التحديد والاتساع حتى أنه يسبب نوعا من الدور، إنني لن أصر هنا عليه حيث إنه الموضوع الذي سأبدأ في اكتشافه، ولكنني أعتبر أن هنا المكان والزمان الصحيحين لجذب الانتباه إليه ولو لفترة بسيطة مؤقتة.

(٣) في النهاية هناك موضوع ثالث استطعت أن أبحثه بتفصيل أوسع في مكان آخر، وبالتالي يكون ناضجا بدرجة كافية ليكون موضع دراسة للفلسفة المقارنة، لذا سأتكلم باختصار، وبقدر ما أستطيع فإننا ندين للزرادشتية بفضل المحاولة الأولى لما يمكن أن نسميه تحديد مدة عصور العالم: الخلق، المزج أو الخلط Melange الانفصال Gumecishn وهكذا فإن عصور العالم قد انقسمت إلى الثلاثة فصول المكونة للدراما الكونية، تثير أحدها ضد الأخرى، قوى النور اهراماذان Ohramazdian وقوى الظلام اهرامان Ahrimanian، هذه الفصول الثلاثة انتشرت في مدة ١٢ ألف سنة، والتي تعتبر قيمتها كلمة حسابية Aruthmosphuc وليست مجرد حسابية، وفي النهاية فإننا ندرك عيد الظهور أو الغطاس لـ Seoshyant تجهيزا لتغيير منظر العالم أو البعث.

هنا فإننا نواجه توازنا مدهشا، أن حديث الشيعة يصف لنا هبوط النور المحمدي على هذا العالم كشعاع يخرج من اثني عشر حجابا من النور هم أنفسهم الاثنا عشر إماما، الذين يرمزون إلى عصور العالم الاثنا عشر، والألف الثانية عشر فيها هي إمام البعث (قائم القيامات) Qaim al Qiyamat، أن الشعور الشيعي كان قد نظم أيضًا مدة عصور العالم في خطة اثنى عشرية.

هنالك الكثير لم يأت بعد، أن دائرة النبوة الشرعية قد أغلقت وقد تبعتها دائرة الولاية، دائرة أصدقاء الله، أو دائرة الاستهلال الروحي والتي حل عقدها بعودة The Partousia الإمام المنتظر (الثاني عشر أو الإمام المختفي) لقد انتبهت في مكان آخر إلى التوازي في هذا التمثيل لعصور العالم بما يظهر لأول مرة في العالم الغربي في القرن الثاني عشر في أعمال يواقيم الفلوري Joachim of Flora[١٦] وهذا الأخير أيضا قد تم تقسيمه إلى ثلاثة فصول، ولكنها كانت كلها تتوافق والثالوث المقدس، أن المملكة الثالثة هي تلك التي بها الروح المقدسة، الإنجيل الخالد، الروح القدس. وهنا ثانية فإن حيدر امولي يمكن أن يكون مرشدنا في بحثنا، عندما أشار إلى أن من رمزت إليه الشيعة على أنه الإمام المنتظر هو نفس المرموز له في المسيحية بالروح القدس.

ومع ذلك فإن الفينومينولوجيا المقارنة يجب أن تنتبه إلى نقطة أساسية هنا، وهي: لمن سيكون تحديد قيمة أزمنة التاريخ، وفي أي مجال

للرؤية سيتم وضعه؟ بالتأكيد ليس في هذا المجال الذي يعتبر فيه الإنسان موجودا في التاريخ، إلا إذا كان هذا التحديد سيفرض نفسه على كل شخص كما تفعل الوقائع مثل حكم قيصر ونابليون، وهذا أبعد ما يكون عليه الحال! إن معنى هذا التحديد ينطبق أساسا على هذا المجال الشعوري الذي يكون التاريخ فيه موجودا في الإنسان، لهذا فإننا نتعامل هنا مع التاريخ المقدس والذي تتم أحداثه في الشعور الداخلي للإنسان والذي يكون إحساسه الداخلي موجودا في التأويل، بتفسير روحي ولنطلق عليها فينومينولوجيا، التي هي كشف المحجوب، كشف النقاب عن السر الخفي.

لنلاحظ ذلك! عندما يترك الإنسان نفسه يجرف في التاريخ فإنه يستطيع أن يختبر كل فلسفات التاريخ كما يحلو له، أنه يتجاهل كل الميتافيزيقا، أنه يستطيع أن يتصرف كاللاإرادي تماما، لكن هذا لا يعد ممكنا عندما يدخل التاريخ ويتم إدماجه مع شعور الإنسان، فالأحداث هي أحداث الروح، إذ إن لها بعدا تصاعديا، الإنسان لم يعد بإمكانه اللعب على ما يحبه من الفلسفة اللاإرادية للتاريخ فقط هؤلاء الثيوصوفيين مثل فرانز فون بادر F. Von Baadr(١٧) أو شيلنج Schellin الذين يمكن تسميتهم وبحق فلاسفة التاريخ والذين يمكننا اتباعهم الآن.

إنني أعتقد أن الثلاثة موضوعات التي أقدمها لكم هي بحق ثلاثة أمثلة للاتجاهات المقارنة.

[٤] المغامرة الغربية ومغامرة التغريب

لكي نختم القول يبدو لي أن هناك مواضيع من هذا النوع يمكن أن تضعنا على نقطة حيوية عندما تدعونا فلسفة مقارنة إلى تقديم أولي، ومن هذه النقطة الحيوية ربما أمكننا أن نلتقط ومضة خاطفة من الضوء الجديد حول معطى هذه المشكلة التي لا يمكننا أن نحول نظرنا عنها، مشكلة مواجهة مصير الشرق والغرب على التوالي، وأنا أعلم جيدا أنه في الوضع الحالي للأشياء، ومع اتساع نطاق عملية التغريب، فإن هذه الكلمات لم يعد لها نفس المعنى من التضاد كما كان الحال منذ جيل أو جيلين.

ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الشرق Orient عند السهروردي وعند كل رفاقه، ليس هو الشرق الذي يمكن أن يوضع كعلامة للجهات على خرائطنا، إن هذه الكلمة في عمل السهروردي ليس لها معنى جغرافي ولا معنى عرقي، بل لها أساسا معنى ميتافيزيقي، أنه يصف العالم الروحي كهذا الشرق الأعظم الذي تتجه نحوه الشمس الصافية عند إشراقها، والشرقيون هم أولئك الذين يستقبل شعورهم الداخلي إشعاع هذا الفجر الأبدي. ولا يزال هناك دون شك القليل من هؤلاء الشرقيين، في الشرق، أيضا في الغرب الجغرافي لعالمنا، لكن ليس

لأي منهما أي تفوق على الآخر، لكن عندما نتكلم عن مصير الشرق والغرب فإننا عادة ما نفهم المعنى المتداول لهذه الكلمات عندما يبحث الشخص في عواقب اختفاء ما كانت عليه الحضارات التقليدية.

وهكذا فإننا يجب أن نبدأ بالتمييز عمقا بين ما سأطلق عليه المغامرة Venture الغربية من ناحية، ومقامرة تغريب الشرق من ناحية أخرى، وهذه الأخيرة ليست امتدادا للأولى، لقد كانت هناك لحظة في القرن الثاني عشر، عندما تمت ترجمة الافستا إلى اللاتينية في طليطلة، لحظة كانت ثقافتنا في الشرق والغرب متشابهتين في النوع، كان مفهوم العالم غير منفصل عن مضمونه الروحي، فأنا مثلا أفكر في هؤلاء الكيميائيين الذين يعتبرون العملية الكيميائية التي تحت أيديهم قد أسفرت عن نتائجها النهائية إذا كانت مصحوبة بتحويل داخلي للإنسان، أي إذا أثرت فقط في الميلاد الداخلي للإنسان الروحي، وبالطبع فإن هناك كيميائيين لا يعرفون شيئًا عن هذا الهدف الروحي أو ببساطة يتجاهلونه ويشغلون أنفسهم بأقرانهم على أمل إدراك طموحاتهم المادية والتي عادة ما تتحطم، هؤلاء بالطبع كانوا معروفين باسم النفاخين أو شاعلي الفحم النباتي.

وبعض النتائج التي يحصلون عليها يمكن أن تسهم بلا شك في فصل تمهيدي عن الكيمياء الحديثة، وعلى العكس فمن المؤكد أن الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة للعوالم الروحية (أنا أفكر

هنا كثيرا في الجلدكي Jaldaki[١٨]، في يعقوب بوهمه Boehme) لن يكون لها أية صلة مع فصل تمهيدي يمكن أن يقدم على أنه مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة، هناك عدم استمرارية، أو خواء في الانتقال من عالم إلى آخر، إنها هنا النقطة بالتحديد هذه الفجوة، أو نقطة الانتقال التي يجب أن ندركها لكي نفهم مصائرنا الشخصية.

ولكن هل هناك في الحقيقة لحظة معينة دقيقة محددة؟ هل هناك لحظة في الزمن بعدها انحراف أو استمرار للحركة يمكن تصورها؟ إن ما يظهر لنا بعد الحدث كاستمرار، كان في الحقيقة مجرد تتابع لقفزات غير مستمرة، أو نقاط انطلاق جديدة كل مرة لا يمكن توقعها، لهذا فإنك تجدني الآن فجأة متحفظا بشدة عندما أتكلم عن أورسيم، والذي أود أن أقارن فكرته عن تكثيف الأشكال بفكرة ملا صدرا، أن لدي شعورًا بأن الشكل الهندسي للأشكال النوعية عند أورسيم لم يعد فصلا تمهيديا للهندسة التحليلية – بالمعنى الخاص للكلمة – كما أن الكيمياء القديمة ليست مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة، وللحصول على هذا كما قلنا فإن ظهور ديكارت كان مهما، إلا أنه لم يكن من المهم وجود ديكارت بعد أورسيم، إن ظهور ديكارت كان حدثا جديدا، كان بمثابة عدم استمرارية، ولسوء الحظ فإننا دائما لنميل لرؤية الأشياء بنفس الطريقة التي تظهر بها الصور في الفيلم، الواحدة تلو الأخرى، أن ما يتبع ذلك ليس بالضرورة أن يكون بسبب Propter hoc ذلك كما

يعرفها علماء المنطق جيدا، ولكن هؤلاء الذين يتحدثون عن الأحداث الأساسية للتاريخ عادة لا يعرفونها.

وبعد أن قلت ذلك، أود أن أوضح الملاحظ التالية، إن ما نسميه المغامرة الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمي لطبيعة غير مقدسة والتي يجب انتهاك حرمتها، كي نكتشف قوانينها ونخضع قواها للإرادة البشرية، لقد شدنا هذا إلى حيث توجد الآن: قوة دافعة فنية قد حولت ظروف حياتنا ولا شك في هذا، قد استفاد العالم كله منها، ولكن في الوقت نفسه فقد جرنا إلى موقف سوف نطلق عليه «القوة الخلَّاقة المضادة أو الزائفة» بالمعنى الذي للعمل الإبداعي بما أنها قد وضعت البشرية الأرضية في موقف التدمير، في موقف إلغاء سكناها هذه الأرض التي تستمد منها اسمها ووجودها. إنه عمل من لا شيء ومن موت يجب أن نتناوله مواجهة، إذا كان يجب إدانته بنفس طريقة حكماء فارس القدماء الذين لم يكونوا أول من فعل ذلك فحسب، وإنما كانوا أول من ينظرون في عيني الإنسان البشع.

فلنؤكد هذا أيضا، أن وراء الانتصارات العلمية للغرب هناك في الوقت نفسه المسائل الروحية، لكن لنفكر في عدد الأرواح البشرية التي تطلبتها تضحيات الاكتشافات الغربية، عندما نتخذ المكان المخصص لنا في طائرة مريحة سواء أكان هناك إحساس بالأمان أم لا، فلنفكر في كل هؤلاء الذين ضحوا بأرواحهم في السنوات الأولى من هذا القرن

لكي نصل إلى الأماكن التي نقصدها (إنني أشير هنا إلى طيران ليلي Night Flight لسنت اكزوبري Saint Exupery[١٩] الذي يمس القلوب) فلنفكر في كمية الطاقة الذهنية التي لا يمكن قياسها والمستثمرة في كافة الآلات التي غطت الأرض شيئا فشيئا، ما هي فائدة توبيخ – الغرب في الوقت الذي نحن مضطرون إليه في كل الحالات إلى تقليده، بل، وأن نصبح مثله، لكن الثقة التي بدأ بها الغرب في مطلع هذا القرن ما زالت تؤمن بأن التقدم التكنولوجي سوف يقود العالم إلى السعادة وإلى الفردوس الموعود تعطينا فكرة، إذا نظرنا إليها ثانية بالقياس إلى اليأس الموجود اليوم، لقد كان هناك خداع وتضليل، أن العالم المحرر قد خلق أداة للموت، إلا أنني مقتنع بأن هذا اليأس يخفي بين جوانبه تحرير الغرب، أن السلاح الذي صنعه هو الذي يعالج الجراح كما يقول بارسيفال Parzifal في دراما فاجنر، إنني لدي ثقة كبيرة في أن هناك الكثير من الشرقيين في الغرب Orienataux، في الغرب بالمعنى السهروردي للكلمة ليواجهوا هذا الخلاص.

إن الموقف المختلف الذي خلق عن طريق تغريب الشرق (هذه المرة بالمعنى الجغرافي للكلمة) يبدو لي إلى حد كبير في نفس الضوء، أن الحصول على الشيء أو الانتفاع به أو اختياره يعني شيئا واحدا، واكتشاف أنفسنا يعني مسألة أخرى مختلفة، لقد كنت أنوه الآن أن الأيديولوجيات السياسية – الاجتماعية للغرب هي ادعاءات علمانية

ودنيوية، أنسقة المذاهب اللاهوتية السابقة، ومرة ثانية فإننا نجرب الفاعلية الرهيبة للعلوم الفلسفية والدينية والتي حاولت بدع عصرنا هذا أن تحرمها من كل القيم العملية، على العكس فإن الفاعلية الرهيبة التي تعطيها لنا، إذا لم تكن المفتاح فهي على الأقل أحد المفاتيح الرئيسية للموقف، وهكذا فإننا كلنا أهل الكتاب، أي أهل مجتمعات الكتاب، يجب أن نأخذ في الاعتبار معًا ماضينا اللاهوتي، فإن كتبنا المقدسة – القرآن والإنجيل – تواجهنا بنفس المشاكل حين نحاول فهمها، لقد كنت لتوي أتذكر الأصل اللاهوتي للمفهوم التأويلي والذي تندفع منه كثيرا هذه الأيام. وهنا أيضا توجد حقيقة حرجة تبرر نفسها، إذا ركزت انتباهي على أحداث هذا العالم الروحي، الذي أنا على معرفة كبيرة به، ذلك العالم الصوفي الروحاني الشيعي، «العرفان الشيعي» يجب أن أقرر حقيقة أن نفس هذه المشاكل التي تبرز في كل مناسبة، وأن الحلول التي تم اختيارها كانت تماما هي تلك التي رافقتها القرارات المسيحية الرسمية في الغرب.

ولهذا فإنه من الأساسي لكل منَّا أن نتحرى بالتفصيل تاريخنا الفلسفي واللاهوتي كوحدة مشتركة، أن الذي انشق في الغرب من أيديولوجيات علمانية ببساطة لا توجد هنا في الشرق، كيف إذا تكون الاختيارات والقرارات التي تصدر عن العلمانية في الغرب تتحول في الشرق بدون إحداث أي ضرر بها أو بدون تدميرها؟ هنا لدينا ـ كما

أرى ـ نورًا جديدًا تماما والذي نرى من خلاله التأثير المدمر للغرب على ما كان عليه الشرق التقليدي، هنا لا نستطيع أن نقول أكثر أيضا: إن الذي يخفي السم سوف يخفي هو نفسه الترياق المضاد لهذا السم، حيث إن السم المختص لم يفِ هنا، وما الذي سوف يظهر إذن؟ إننا لا نزال في قلب هذه العملية، فما زال الوقت مبكرا جدا لنفهم هذه العملية وأن نجيب عنها، ولكنه ليس مبكرا جدا أن نحاول أن نحيط الكارثة المفجعة، إنني أقول إن المسئولية الثقيلة لهذا المجهود، وأن نفهم وأن نتفادى الموقف، عبء كبير يقع على الفلسفة المقارنة حتى إذا لم تكن هي نفسها مجهزة جيدا لتواجه مباشرة هذه المهام.

ما هو نوع البشر الذين يأخذون على عاتقهم هذه المسئولية؟ هناك نوع من البشر في هذا البلد يعتبرون مفخرة الثقافة الكلاسيكية، وهذه معروفة تحت اسم العارفين، الثيوصوفيين الروحيين، والذين لا تنفصل لديهم التعاليم العليا عن الروحانية السامية والأخلاق العالية لتمارسها في مجتمعاتنا، وهذا النوع من الرجال يوازيه في التراث الغربي، هؤلاء الذين كانوا أعمدة التراث حتى الإعلان عن واقعة «خيانة الشماسين» أو رجال الدين، عندما قام رجال الدين بالخيانة فقد ظل هناك هذا النوع من الرجال الذين ظهروا نتيجة الثقافة العصرية غير الدينية أو غير المقدسة والذين يطلق عليهم لفظ المثقفين الذين لم تعد كلمة الروحيين تعني بالنسبة لهم أي معنى، ذلك لأن اللاإرادية قد دمرت الإنسان

بداخلهم، وهذا يعني أن هناك انفصالًا داخليًّا في النفس بين الفكر والوجود وبين الوجود والفعل، وهذا الانفصال هو ما كان يرجو السهروردي أن يحبط عندما نادى بفكرة الحكيم الكامل الذي يجب أن تكون لديه كمية كبيرة من المعرفة الفلسفية بالتساوي مع الخبرة الروحية، حيث إن كليهما يمكن الحصول عليه بدون الآخر، مثل هؤلاء الحكماء هم الذين يطلق عليهم أحد الأحاديث الشهيرة ورثة الأنبياء.

إن إحدى المميزات المدهشة للفلسفة الشيعية في إيران، خاصة في الأربعة قرون الماضية كان هو الإصرار على الوظيفة العامة، للفيلسوف والنبي، أن النبي بالطبع ليس هو ذلك الشخص الذي يتنبأ بالمستقبل، إنه الشخص الذي ينطق بلغة الوحي غير المرئي، لذلك فلكي يطور الحكماء كخلفاء للأنبياء يجب أن تكون فلسفاتهم في أساسها فلسفة نبوية، وما زلت أعتقد أن العارفين وكل الفلاسفة الصوفيين الذين ينتسبون إلى التراث الإبراهيمي لهم صفة مميزة واحدة، سوف تكون موضع حديثنا في مناسبة أخرى، وهو شيء يمكن أن يوضع بمثابة ادخار للمستقبل بالنسبة لبرنامج فلسفتنا المقارنة، أي أن هؤلاء الحكماء هم القادرون على مواجهة عواقب تدنيس كون قد تم انتهاكه، والإمام الأول يشير إليهم في مقابلته الشهيرة مع تلميذه كميل بن زيادة Kamayl ibn Ziyd[(J)] أنهم ينتمون إلى الغرب مثلما ينتمون إلى الشرق في هذا العالم، إنهم لن يكونوا أكثر من حفنة قليلة من الرجال،

غير معروفين لعامة الناس؛ لأنهم سيكونون قد تخلفوا عن طموحات هذا العالم، ولأنهم سوف يكونون كسابقيهم على دراية تامة بالمسئولية الأخلاقية والإنسانية لرجال العلم، إنه لم يعد كافيا أن يكون مجرد رجل علم أو فيلسوف إذا كان الشخص أحد أبناء الأنبياء.

إن محسن فايز والذي كان من ألمع تلاميذ ملا صدرا قد أنهى مقدمة أحد كتبه[K] بدعاء كان في الوقت نفسه اعترافًا بالإيمان، لقد دعى أن كتابه سيكون النور والسلام لقلوب الساعين إلى ذلك، إنه يعتبرها الكنز الذي سيكون في انتظاره في مكان اللقاء يوم القيامة، ولكن لأنه يعرف الثقل الحقيقي لأسراره فإنه يسأل الله أن يحفظها بعيدا عن متناول الشياطين وأن لا يختار لموضع أسراره إلا قلوب رجال طيبي المنبت[L] والسلام.

ملاحظات النص

a) هذه محاضرات ألقيت في ديسمبر ١٩٧٤ في كلية الآداب جامعة طهران وطبعت في Sophia Perennis نشرة أكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة، الجزء الأول، العدد الأول طهران ١٩٧٦ – الترجمة الحالية (الإنجليزية) تمت من خلال النص المرجع المطبوع في هنري كوربان: «الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة»: الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة ١٩٧٧، والمترجم والناشر يتقدم بأسمى آيات الشكر للسيدة ستيلا كوربان لمساعدتها غير المحدودة ولسماحها بعمل هذه النسخة الإنجليزية.

b) ه. كوربان: «في الإسلام الإيراني» ملامح روحية وفلسفة، أربعة أجزاء، باريس ٧١- ١٩٧٤، جاليمار، مقدمة الجزء الأول.

c) ملاحظة المترجم الإنجليزي: كلمة البرزخ (من أصل عربي) كلمة غير تقليدية لأنه ليس لها جذور لفظية، وتعني في القرآن: الفترة، الفاصل، موطن الأرواح أي مثوى الأموات، في اللغة

العربية الحديثة تعني الفجوة، الفاصل بين الموت والبعث، وفي الفارسية تعني صورة من صور الخيال أو الوهم، وتعني شخصًا واقعًا في غرام امرأة، بالإضافة للمعاني العربية.

d) هامش المترجم الإنجليزي: التأويل هو العودة لأول الكلمة العربية، إرجاع الشيء إلى أصله.

e) كوربان: السهروردي والأفلاطونيين الفرس، الجزء الثاني.

f) مختارات من الفلسفة الإيرانية في الفترة من القرن السابع عشر حتى يومنا هذا، الجزء الثاني، نصوص مختارة كتبها س. ح. اشيباني، مقدمة تحليلية لكوربان، الموسوعة الإيرانية، الجزء ١٩= طهران، باريس Adrien naisonneune ١٩٧٥، الفصل العاشر في الطبعة الفرنسية تاريخ النسخة المخطوطة لنظرية الأفكار الأفلاطونية.

g) مختارات من الفلسفة الإيرانية، ج١، ص٨٤ : ٧٩ من الجزء الفرنسي في الإسلام الإيراني، ج٤، الفهرس العام، الكينونة، الميتافيزيقا.

h) من تكشيفات الكينونة، راجع مختارات من الفلاسفة الإيرانيين، ج٢، المقدمة الثانية، الفصل الثامن ص١٦، والعاشر، وعن أورسيم ومسألة تكثيف الاشكال، انظر كتاب بييردوهيم

«نسق العالم من أفلاطون إلى كوبرنيكوس»، الجزء السابع– باريس ١٩٥٦.

i) «في الإسلام الإيراني» الجزء الرابع، ص١٤٥، ١٤٨، ١٨٣، ١٨٦.

j) راجع «الإسلام الإيراني» الجزء الرابع، الفهرس تحت اسم كميل بن زياد.

k) راجع مختارات من الفلاسفة الإيرانيين، ج٢ مقدمة، الفصل التاسع ص٢٣٨ والكتاب الذي أشرت إلى اسم مؤلفه على أنه محسن فايز هو أصول المعارف» م. اشيباني «أعطي طبعة جزئية له في كتاب المختارات».

l) في دولة تحكمها العامة من الناس فإن هذا ربما يبدو غير ديمقراطي وحتى معارض، في الحقيقة إن الديمقراطية والمساواة تعتبر مفاهيم ليس لها علاقة بهذا الموضوع كلية مثلما في Gentil في شعر Dolce stil Novo فإنها مسألة قلب أصبح نبيلا بسبب التأهل الروحي أو التنوير الروحي، المترجم الإنجليزي.

هوامش وملاحظات الترجمة العربية

١) نشير إلى دراسة دياكريشنا «الفلسفة المقارنة» ما هي؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد ٨٠ فبراير – أبريل ١٩٨٨، والحقيقة أن الفلسفة المقارنة حديثة العهد بالنسبة للدراسات المقارنة التي استقرت مثل الأدب المقارن الذي عرف في الدراسات الأكاديمية منذ عام ١٨٢٨ بفضل الباحث الفرنسي «ابيل فرانسوا فلمان» في كتابه «صورة الأدب الفرنسي في القرن الثالث عشر» ثم عرف بعد ذلك في الآداب المختلفة، ونجد في العربية دراسة عامة للدكتور سعيد علوش تتناول الأدب المقارن تحت عنوان التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي ١٩٨٦ ويمكن أن تشير أيضا إلى بحث الكسندر ديما، تطور علم الأدب المقارن ترجمة محمد يونس – مجلة الثقافة الأجنبية العدد ٢ عام ١٩٨٥ وزارة الإعلام والثقافة – بغداد ١٩٨٥.

٢) يتضح اتجاه أورسيل Masson Oursel لدراسة الفلسفة المقارنة في رسالته للدكتوراه، وفي محاضراته في مدرسة الدراسات العليا، وكتاباته المختلفة، يقول في مقدمة كتابه «الفلسفة في الشرق»، حيث يحدد لنا هدفه قائلا: «ستكون

مهمتنا مزدوجة، أولا عرض موجز لما يمكن أن تحويه النظم الفلسفية التي كان يجهلها أو يهملها عادة محلل الثقافة الغربية، ثانيا أن تشير إلى الصلات التي كانت قائمة بين هذه الفلسفات الشرقية المختلفة من جهة، وبينها وبين الفلسفة الغربية من جهة أخرى «ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة د. ت، ص١٦.

٣) يجمع هيدجر – الذي نقل كوربان مؤلفاته إلى الفرنسية بين الفينومينولوجيا في فلسفته وبين التأويل، حيث يعد من مؤسسي التأويل أو الهرمينوطيقا، راجع: الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص في د. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة العامة لقصور الثقافة – القاهرة ١٩٩١، ص٣٠ وما بعدها.

٤) البرزخ هو، العالم المشهور بين عالم المعاني المجردة والأجسام المادية، والعبادات يجسد بما يناسبها إذا وصلت إليه، وهو الخيال المنفصل. وهو الحائل بين الشيئين، ويعبر به عالم المثل، أعني الحاجز بين الأجسام الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، أعني الدنيا والآخرة، الجرجاني: التعريفات، دائرة الشئون الثقافية العامة، بغداد، د. ت. ص٣١ ود. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص٤٥.

٥) جيمس دار مستتير ١٨٤٩ – ١٨٩٤ شاعر، مستشرق مهتم باللغة الإيرانية القديمة، قام بترجمات فرنسية وإنجليزية للافستا، وتعد دراسته عن الأساطير الزرادشتية ١٨٧٥ من أهم أعماله، قام بتدريس اللغة الإيرانية في مدرسة الدراسات العليا بباريس ١٨٧٧، وواصل إصدار «دراسات إيرانية»، وقد عمل أستاذا بالكوليج دي فرانس ١٨٨٥.

٦) هو ابن الاقاجاني (محمد بن علي بن رضا) فيلسوف من مدرسة أصفهان كتب شرحًا على كتاب معلمه «القبسات».

٧) يشير كوربان إلى أهم مشكلة في الفلسفة الأفلاطونية وهي العلاقة بين عالم المُثل والعالم المحسوس، وهي المشكلة التي لم يستطع أفلاطون تقديم حل مرضي لها كما يظهر في حيرته في محاورة بارمنيدس، راجع أفلاطون بارمنيدس ترجمة الأب جرجس باربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، وراجع العرض الذي قدمته د. أميرة حلمي مطر في الفلسفة اليونانية، الباب المخصص لأفلاطون، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٨، ص١٦٩ وما بعدها.

٨) الشيرازي (صدر الدين) المعروف بصدر المتألهين ولد في ٩٧٩هـ، ١٥٧١م متكلم وفيلسوف من مدرسة شيراز، أبرز ممثل للتيار الشيعي في الفلسفة الإسلامية، قام بتأليف لمختلف

المدارس الإمامية وأعطاها أكمل تعبير فلسفي، أهم أعماله الأسفار الأربعة الذي حققه ونشره كوربان وقد فسر كوربان فلسفته كما يتضح من دراسته الحالية – تفسيرا وجوديا.

٩) راجع دراستنا عن التناسخ في الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨ مادة تناسخية.

١٠) يوحنا الريباوي، المعروف بيوحنا الملائكي، لاهوتي إيطالي فرنسيسكاني كتب باللاتينية شرح الأحكام، وله كتاب التعينات، لقب بالمعلم الفائق الدقة.

١١) أورسيم (نيقولا) ١٣٢٠ – ١٣٨٢ ولد في بايو في فرنسا، ودرس اللاهوت في جامعة باريس، حصل على لقب أستاذ في اللاهوت عام ١٣٦٢، تولى تعليم الملك شارل الخامس ثم عمل مستشارا له بعد توليه الحكم، حاول وضع تعاليم للحكم مستقاة من آراء أرسطو وشرح بناء على أمر الملك كتاب الأخلاق والسياسة للمعلم الأول، سبق ديكارت وجاليليو بالقول بقانون سقوط الأجسام ودوران الأرض، من مصنفاته، رسالة في السماء والعالم ١٣٧٧، دعا إلى استخدام الإحداثيات وهو أول من استخدم الفرنسية في التأليف الفلسفي.

١٢) حيدر أمولي فيلسوف شيعي ولد في عامل عاصمة طبرستان ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م له عدة مؤلفات حاول فيها ربط الفكر

الإمامي بميتافيزيقا الصوفية خاصة مذهب ابن عربي، له شرح على فصوص الحكم باسم نص النصوص.

١٣) ابروقلوس (٤١٢– ٤٨٥م) فيلسوف يوناني أفلاطوني محدث، ولد بالقسطنطينية، درس بالإسكندرية وله عدة شروح على المحاورات الأفلاطونية، الثيوجونيا مبادئ الإلهيات، ورسالة في العلم الهندسي، تؤلف كتاباته مزيجا من التصوف والمنطق، اليونان والشرق، كان لمؤَلَّفه رسالة في العلم الهندسي تأثير هائل بالنظر إلى أنه كان يبشر على ما يبدو بجدل هيجل ويرى أن الوحدة تظل حاوية على كل ما يتولد عنها، وأن كل ما ينبثق عنها يعود لا محالة إلى أصله بضرب من فاعلية دائرية، لذا يقول هيجل «لقد مضى أبعد من أفلوطين، ومعه تبلغ أعلى ذرى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة».

١٤) هنري مور H. More (١٦١٤ – ١٩٨٧)، تخرج في كمبريدج، وعمل أستاذا بها، تأثر بالأفلاطونية المحدثة وأكد على جوانبها الصوفية والثيوصوفية، يعتبر كتابه «الوجيز في الأخلاق» ١٦٦٧ من بين الوثائق المميزة لأفلاطونيو كمبريدج.

١٥) راجع الإمام السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، تحقيق حسن أمين، المجلد الثاني، دار التعارف، بيروت ١٩٨٦، ص٤٤ : ٨٤.

١٦) يواقيم الفلوري: متصوف إيطالي، أسس الرهبانية الفيورية في القرن السادس عشر، عرض مذهبه في «وفاق العهد» فميز في التاريخ البشري عصر الآب (الشريعة، المادة، العهد القديم) وعصر الابن

(الإيمان، الكنيسة، المذهبية) وعصر الروح الآتي (وهو عصر ستتولى فيه كنيسة نسكية خالصة إدارة شئون البشرية المرتدة إلى العصر الملائكي، وقد أثرت أفكاره في الحركات الفرنسيسكانية).

١٧) بادر (فرانتز بندكت فون): فيلسوف ألماني، ولد وتوفي بميونخ في (١٧٦٥ - ١٨٤١)، درس الطب ومارسه، ثم المعادن، والكيمياء، وكتب في توليد الحرارة، درس الفلسفة، وأصدر «مساهمة في الفلسفة الدينامية المعارضة للفلسفة الإلهية» كما أصدر عددًا من النصوص الصوفية والثيوصوفية، سعى للتوفيق بين الفلسفة القديمة وفلسفة كانط وهيجل، كما أراد أن يجمع بين الفلسفة والثيوصوفية، ليؤلف فلسفة طبيعية جديدة.

١٨) الجلدي (عز الدين محمد): كيميائي من جلدك في شمال مشهد بخراسان عاش في دمشق ثم في القاهرة، تُوفي حوالي ٧٥٠ أو ٧٦٢ هـ ترك عدة كتب في الكيمياء والتنجيم وفي الفلسفة، حاول التوفيق بين علم العرفان النبوي في صورته الإمامية الاثنا عشرية وبين الكيمياء بوصفها علمًا روحيًّا شقيقا للحكمة، وله في ذلك كتاب «البرهان في أسرار علم الميزان».

١٩) سنت اكسوبري، روائي فرنسي معاصر، ولد عام ١٩٠٠ في ليونز، وتُوفي عام ١٩٤٤ في حادث طائرة، من قصصه «طائرة الليل».

فهرس المحتويات

أعمال الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

أولا- مؤلفات:

١) القيم فى الواقعية الجديدة عند ر.ب. بيرى، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٨٩.

٢) فلسفة فيورباخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٨٩.

٣) الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٩٠.

٤) الصوت والصدى: الأصول الاستشراقية فى فلسفة بدوي الوجودية، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٩٠.

٥) الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٩٠.

٦) دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٩١.

٧) ميتافيزيقا القيم عند دويت باركر، دار النصر، القاهرة ١٩٩٣.

٨) محاضرات فى الفلسفة العربية «إعداد لمحاضرات جلارزا بالجامعة المصرية»، دار النصر، القاهرة ١٩٩٤.

٩) الموسوعات الفلسفية المعاصرة فى العربية «قراءة نقدية تحليلية»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥.

١٠) جالينوس: فى الفكر القديم والمعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٩.

١١) الفلسفة العامة فى الجامعة المصرية، للكونت دى جلازرا، القاهرة ٢٠٠٤، إعداد دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠١.

١٢) دراسات أخلاقية، دار قباء القاهرة ٢٠٠١.

١٣) الفلسفة العامة.. نظرة جديدة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

١٤) الخطاب الفلسفي فى مصر، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

١٥) نظرية القيمة فى الفكر المعاصر، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٤.

١٦) الفكر الأخلاقي المعاصر، دار الثقافة العربية ٢٠٠٤ الطبعة الثانية ٢٠٠٧.

١٧) الفلسفة والمجتمع المدنى، قراءات فى كتاب جون لوك.. رسالتان فى الحكومة المدنية (إعداد) دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٧.

١٨) المدخل إلى الفلسفة الراهنة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٠

١٩) قراءات فى الأخلاقيات الراهنة، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٠

٢٠) مقدمة فى الأخلاق النظرية والتطبيقية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٣

٢١) الأخلاق والقيم الإنسانية المشتركة بين الشعوب (بالاشتراك) فاز بجائزة جامعة القاهرة ٢٠١٧.

٢٢) اتيقا الراهن: الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠١٦-٢٠١٧م. طبعة ثانية، صدرت عن دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٨.

٢٣) من أثينا إلى بغداد: القراءة العربية للأخلاق اليونانية، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ٢٠١٦-٢٠١٧م، طبعة ثانية صدرت عن دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٨.

٢٤) عبد الوهاب المسيري، دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، نوفمبر ٢٠١٨.

٢٥) ما بعد الحداثة والأخلاق التطبيقية، دار مجاز، القاهرة، ٢٠١٩.

ثانيا- ترجمات:

١- الأخلاق الهيجلية: ترجمة كتاب وولش ودراسة، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٩١.

٢- أصل الدين، ترجمة كتاب فويرباخ: المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ١٩٩١. جوهر الدين، ترجمة كتاب لودفيج فويرباخ، دار المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ٢٠١٧.

٣- الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين «ترجمة عن دى بور»، دار النصر، القاهرة ١٩٩٤.

٤- إعادة تقييم الحديث «العودة إلى القرآن» ترجمة لكتاب قاسم أحمد، مكتبة مدبولى الصغير، القاهرة ١٩٩٧.

٥- فويرباخ: ماهية الدين، وضرورة إصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، دراسة وترجمة، دار الثقافة العربية القاهرة ٢٠٠٧.

٦- القيمة والميتافيزيقا، ترجمة عن ولبر مارشال إيربان مع دار ستين حول أحمد عبد الحليم عطية ودراسة القيم، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠١٠.

ثالثا- تحقيقات:

- السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، «دراسة وتحقيق»، دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٩١. دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ٢٠١٨.

رابعا- دراسات بالإنجليزية:

1- El Conde de Galarza y el metodo critic en la ensenanza de la filosofia, Anales del Seminario de Historia de la Filosofia, 2003, 20, 285-300. ISSN: 0211-2337.

2- Kant dans la pensée philosophique arabe contemporaine, (Dogma Magazine Mars 2010).

3- Le statut de la femme dans la pensee d'Ibn Roshd, Traduit de l'arabe par Mona Saraya (Dogma Magazine Mars 2012)

4- Naguib Mahfouz et La Philosophie , Traduit de l'arabe par Mona Saraya (Dogma Magazine Oct 2012)

5- Galarza y los intelectuales egipcios , traducido Josep Puig Montada, Anaquel de Estudios Arabes, Vol. 24, 2013. ISSN: 1130-3964.

6- La philosophie et la révolution en Egypte , Traduit de l'arabe par Mona Saraya (Dogma Magazine Oct 2013)

7- Applied Philosophical Texts, Open Education Center, Cairo University, 2013.

8- La Philosophie en Egypte, (Trans.) Mona Saraya, La Maison Tunisienne de Livre, 2016.

9- Philosophy, Modernity and Revolution in Egypt , Memory and storytelling , Quaderns de la Mediterrania, spain , 2016. ISSN: 1577-9297.

10- Asin Palacios en la literature Arabe Contemporanea, in Mohammed Dahiri (Ed.): El saber en Al-andalus, cexcos y escudioc, VI. Editorial Universidad de Sevilla, 2018. ISBN: 978-84-472-1943-8.

11- Culture,Identité et droits de L'homme vers une persepective Transculturelle , Chaire Unesco de Philosophie pour Le monde Arabe Université de Kassel (Allemagne) , Rencontre international de 10 au 12 Octobre 2011.

خامسا- موسوعات:

- موسوعة الفلاسفة العرب المعاصرين، ثلاثة مجلدات، ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة، ٢٠١٦/ ٢٠١٧.

سادسا- تحرير وإشراف:

١- توفيق الطويل، الكتاب التذكارى (إعداد) كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٩٥.

٢- عبدالرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين، (إعداد وإشراف) الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٧، والطبعة الثانية بعنوان بدوى نجمة فى سماء الفلسفة ٢٠٠٢ والثالثة: الجمعية الفلسفية المصرية ٢٠٠٢. دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوى، دار المدار الإسلامى بيروت ٢٠٠٣.

٣- جدل الأنا والآخر: قراءات فلسفية فى فكر حسن حنفى، «إعداد وإشراف»، مكتبة مدبولى الصغير، القاهرة ١٩٩٧.

٤- دراسات مهداة إلى محمود أمين العالم، «إعداد وإشراف»، مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية.

٥- نقد المجتمع الأبوي: قراءات فى أعمال هشام شرابى، إعداد وتقديم، مطبوعات الاتحاد العربى للجمعيات الفلسفية، القاهرة، ٢٠٠٥.

٦- فى عالم عبد الوهاب المسيرى، كتاب حوارى نقدى حضارى فى مجلدين، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤.

٧- طريق الاستقلال الفلسفي باب الحرية، قراءات نقدية فى فكر ناصيف نصار، إعداد وتقديم، الاتحاد العربى للجمعيات الفلسفية، القاهرة ٢٠٠٥.

٨- الفكر السياسي العربي المعاصر، علي أومليل نموذجًا، المكتب الثقافي، بيروت، ٢٠٠٧.

٩- كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابى، بيروت ٢٠١٠.

١٠-نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، دار الفارابى، بيروت ٢٠١٠.

١١-جاك دريدا والتفكيكية، دار الفارابى، بيروت ٢٠١٠، طبعة ثانية، دار الفارابي، ٢٠١٦.

١٢-سارتر والفكر العربى المعاصر، دار الفارابى، بيروت ٢٠١١.

١٣-جيل دولوز وسياسات الرغبة، دار الفارابى، بيروت ٢٠١١.

١٤-ريكور والهيرمنيوطيقا، دار الفارابى، بيروت ٢٠١١.

١٥-ليوتار وما بعد الحداثة، كتاب جماعي، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١١. والطبعة الثانية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٨.

١٦-ناصيف نصار: الحداثة وفلسفة السلطة والحرية، ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة، ٢٠١٦م.

١٧-مشروع مراد وهبه الفلسفي: شروط التفكير ضد الأصوليان، ملتقى الفلاسفة العرب، ٢٠١٦م.

١٨-أبو الوفا التفتازاني الصوفي المجدد، ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة ٢٠١٦م.

١٩-حسن حنفي، هيرمينوطيقا التراث وفينومينولوجيا التجديد، المجلد الأول، ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة ٢٠١٦م.

٢٠-حسن حنفي، فينومينولوجيا التراث وهيرمينوطيقا التجديد، المجلد الثاني، ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة، ٢٠١٧.

تابعونا على

مؤسسة مجاز الثقافية

magaz foundation

@magazfoundation

magazculturalfoundation

01206234513

الترقيم الدولي: 978-977-6687-08-0

رقم الإيداع

2019 / 1716